Premiul pentru eseu la
Concursul de literatură Nemira, ediția 1993

Lucrarea a fost tipărită cu sprijinul
Fundației SOROS pentru o Societate Deschisă

H.-R. PATAPIEVICI

Cerul văzut prin lentilă

CUVÎNT ÎNAINTE DE VIRGIL IERUNCA

GRAFICA DE DAN PERJOVSCHI

NEMIRA
1995

Coperta colecției: DAN ALEXANDRU IONESCU
Ilustrația reproduce un detaliu din lucrarea *Antropotecă*
de DAN PERJOVSCHI

Difuzare:
Editura NEMIRA, str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Telefax: 668.54.10
Clubul cărții: C.P. 26-38, București

ISBN 973-569-098-5

Mulțumiri

Toate eseurile care formează volumul *Cerul văzut prin lentilă* au apărut între anii 1992 și 1994 în revistele *Contrapunct, România Literară, Dilema* și, cele mai multe, în *22*, unde mi s-a pus cu generozitate la dispoziție o pagină permanentă și unde au fost constant însoțite de verva grafică a lui Dan Perjovschi, care, de altfel, a acceptat să fie împreună cu mine și în acest volum.

Aș vrea să le mulțumesc tuturor celor care au contribuit la publicarea acestor texte, în special acelora care au știut să îmbine, cu o fermecătoare grație umană, atenția față de texte cu afecțiunea față de autorul lor. În ordinea cronologică a acțiunii lor, mulțumesc deci lui Alex. Leo Șerban, Adrianei Bittel, Elenei Ștefoi, lui Hanibal Stănciulescu, Andrei Pleșu, Radu Cosașu, Andrei Cornea, Gabrielei Adameșteanu și Editurii Nemira.

Cuvînt înainte

Cînd am citit primele două texte ale lui H.-R. Patapievici în *Contrapunct* – era un timp al speranței – am avut un șoc intelectual atît de neobișnuit încît am început să mă bucur (parcă uitasem de măsura străină a bucuriei). Revenindu-mi în fire, am început o anchetă imaginară : cine se ascunde sub acest nume ? – m-am întrebat. Întrebare nefolositoare, am epuizat repede „posibilii" și m-am certat pentru invocarea „corespondențelor".

H.-R. Patapievici era de fapt H.-R. Patapievici.

Original, fără să cultive superstiția originalității, știutor de carte (înspăimîntător), refuzînd însă mitizarea vicioasă a culturii, H.-R. Patapievici ne propune enigma unei personalități greu de situat din cauza harului plural ce o chezășuiește. Eseurile sale sunt niște semne (adeverite) și niște pariuri : pariezi pe gînditor, pe

istoricul ideilor, pe artist, sau semnezi (dacă poți) în alb pentru omul de știință, pentru teologul nemărturisit, pentru moralistul nesovăitor.

Deocamdată cert este că există un *loc* al lui H.-R. Patapievici în care deslușim o existență împlinitoare. O existență (ca să spunem așa) fără *orizont*. Orizonturile se suprapun doar într-un *spațiu* în care a-fi-în-lume înseamnă a recunoaște (a îndura ?) intranscendabilul. În spațiu ești aruncat ; *locul* te redefinește însă, ieși din strînsoarea lumii și îl cauți pe Dumnezeu. *Localitatea* e transcendență întemeietoare. H.-R. Patapievici nu ne trimite la Dumnezeul dialectizat al filozofilor. Dumnezeu poate fi chiar... local, gînditorul român își declină senin opțiunea spirituală : creștin ortodox.

Asta nu implică însă nici un fanatism. Ci un fel de veghe liberă, o fidelitate inaugurală în care starea lumii și prezența lui Dumnezeu ne-ar fi co-date. Facticitatea nu e deportantă, finitudinea nu e un *păcat*, dar amîndouă au sfîrșit prin a nu mai fi tragice. De unde culoarea de bunăvoință a scrisului și spusului în înfruntarea severă a conceptelor, în diferența decisă dintre cunoaștere și înțelegere, dintre idee și ideologii.

Am fost ispitit să cred că H.-R. Patapievici a învățat să-și instruiască neliniștile, ieșind din vîrtejul onto-teologiilor tradiționale grație unui compromis : cunoașterea de sine, implicată în cunoașterea lui Dumnezeu (să fie vorba de acel „socratism creștin“ de care pomenea Étienne Gilson ? Poate).

Mai limpezi mi se impun consecințele drumului pe care n-a apucat, ci l-a ales H.-R. Patapievici. Mă voi opri la una singură, omagiul adus sensului. Cînd modele deconstructoare fac ravagii, completînd pedant alte beteșuguri mai mult sau mai puțin frivole (improvizația în înțelepciune, manierismul în morală, relativizarea pitorească a politicului, estetizarea prudențelor orientate), H.-R. Patapievici ne îndeamnă spre întoarcerea la sens ca o exigență a libertății și responsabilității. Curaj înnoitor și urgent într-un context în care cultura se străduiește să devină „bizantină“, iar societatea nu iese dintr-o tranziție suprarealistă.

Coerența conceptuală nu implică desigur idolatrizarea explicației științifice. Fizicianul H.-R. Patapievici știe prea bine că de cele mai multe ori asemenea explicație se confundă cu o reducere

la arbitrar. Autorul acestei prime cărți nu se ferește deci de simboluri, fiindcă ele „dau de gîndit".

Atentă la polifonia realului, orientarea privirii este adesea oblică și nu *devot*-ată. De unde și ocultarea evidențelor instituite spre a privilegia evidențele enigmatice. Numai acestea străbat existența. Oblic.

L-am cunoscut, pînă la urmă, pe H.-R. Patapievici. La Paris. L-am privit îndelung. Așadar el era cel pe care-l așteptam. Mi-e greu să-i fac portretul. Și cred că nu voi izbuti vreodată.

Nu i-am zărit decît inima lui dreaptă. Și mi-a fost (îmi este) de-ajuns. Mi-am dat seama că nu făceam decît să ne re-întîlnim, deși nu ne cunoscusem. A început să povestească. Îi visasem de fapt povestea și el nu făcea decît s-o reconstituie. A scris mii de pagini, dar n-a vrut să publice sub comunism. A început să-mi fie frică (nu cred în arheologiile alter-ego-ului).

De-atîtea ori, printre strigătele mele în pustiu, m-am gîndit la această tăcere ca la marea cinstire a verbului, replică *prezentă* dată *absenței* limbute a scribilor. A participat chiar la revoluție și a fost închis în decembrie 89.

Altă față a ascezei : s-a format și informat în izolare. Fără dascăli. În singurătatea esențială. De data asta, să mi se îngăduie o paranteză sau dacă vreți o uimire, încă una ! În clipa cînd scriu aceste rînduri, e vîlvă în mass media de la București în jurul „nedreptății" comise împotriva unor personalități care, deși au colaborat cu regimul comunist promovîndu-i patetic ideologia, ar trebui să reprezinte *astăzi* modele pentru că *ieri*, în dublul lor joc, au făcut totuși cultură la catedră, formînd astfel cîțiva discipoli. Nimeni n-a cerut izgonirea acestora din literatura română, însă discipolii vor să-i impună acum ca exemplari. Fetișizarea catedrei mi se pare plină de riscuri în primul rînd pentru discipoli. Dacă toată vocația lor atîrnă de ambiguitatea unui dascăl cu o conștiință încărcată, înseamnă că statura lor intelectuală e cam puțintică.

Dar dacă n-am slăvi catedra, ci doar cei patru pereți ai unei mansarde studențești ? Atunci am avea și avem o revelație consternantă pentru catedrofilii abuzivi : nu e o întîmplare că cel mai de seamă intelectual post-decembrist e orfan de maeștri aproximativi. Asceza lui e albă ca un pahar cu apă (vie).

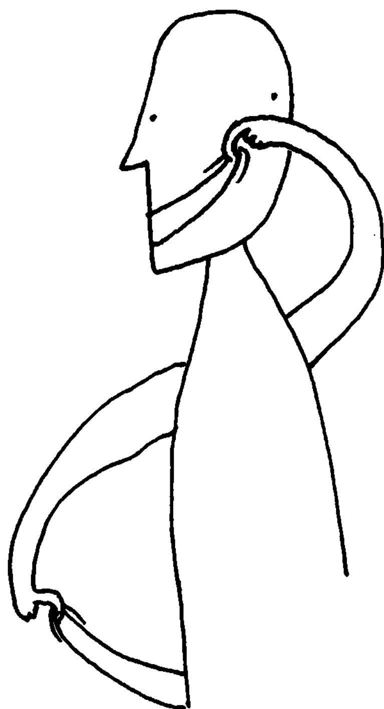
Cu H.-R. Patapievici nu te poți întîlni decît într-un „eveniment de adevăr“. După ce ai înțeles de ce emigrează în distanță : spre a converti mereu onestitatea-i intelectuală în pasiune.

E greu de ghicit ce va deveni. Un epistemolog de vîrste noi ? Un hermeneut îngrijorat ? Sau încă altceva ? Știm însă de pe acum că e „capitalist“ : are o inimă dreaptă.

Cum spuneam !

Virgil Ierunca
Paris, August 1994

PARTEA ÎNTÎI



I, 1. DESPRE BĂȘCĂLIE

Una dintre virtuțile echilibrului clasic este litota. Noi nu o cunoaștem. Întrebat de Gabriela Adameșteanu de ce la noi totul a trebuit făcut cu atîta sînge, Ioan Petru Culianu a răspuns sec : „Nu știu. O fi specificul național“ (5 aprilie 1991 : peste ceva mai mult de o lună avea să fie asasinat). Deși folosită de Caragiale într-un context particular, expresia *simț enorm și văd monstruos* (în *Grand Hôtel „Victoria Română“*, 1890) a ajuns să desemneze, ca și atașamentul față de *Miorița*, resortul unei afinități profunde. Nu suntem, în definitiv, decît ceea ce ne trezește anamneza. Există neîndoielnic o dilatație spontană spre abnorm în orice român cu sentimentul unității sale etnice. Să ne amintim că elementele prin care Lucian Pintilie a încercat – în *De ce trag copotele, Mitică ?* –

să generalizeze experiența „viermuielii noastre naționale“, adică faptul de a fi român, au fost : delirul politic, sexul și bășcălia.

Să ne imaginăm acum că Dumnezeu i-ar transforma pe (să zicem) germani în vorbitori de limbă română, lăsîndu-i pe dinăuntru germani. Ei bine, un român pus între aceștia ar sesiza imediat frauda. Nu după limbă, firește, ci după sentimentele cu care ar fi folosită. În acest *Gedankenexperiment* avem un caz tipic de „e litera, lipsește spiritul“. Dar ce e acest *spirit* ? Nu mă hazardez să-i dau formula. Voi conjectura doar că din alcătuirea lui face parte ceea ce în românește, cu o etimologie necunoscută, numim bășcălie. Și anume, elementul sesizat imediat ca fiind lipsă ar fi chiar bășcălia.

În fine, să trecem la analiza noțiunii. Propun ca gen proxim două noțiuni clasice : ironia și spiritul. Să le luăm pe rînd. Ironia socratică era un mod de a interoga care afecta ignoranța (cf. Platon, *Republica*, I, 337a). În *Cratylos* (384a), sunt enumerate următoarele trăsături : refuz al angajării normale în dialog, luarea în derîdere, dedublare a forului interior și, în fine, reluarea discursului sub cheia persuasiunii.

În timpurile glorioase ale scolasticii, ironia era percepută negativ, ca actul prin care, pentru a te valida în contrast, recurgeai prin minciună la o depreciere conștientă. Ca figură retorică, ironia constă în a sugera ce vrei să spui uzînd de contrariu, cu intenția vădită de a-ți bate joc. Să venim acum la spirit. Valéry și-l reprezenta ca fiind un refuz indefinit, iar Vladimir Jankélévitch îl vedea ca pe un refuz de a adera. Spiritul, într-adevăr, trăiește în măsura în care își refuză odihna de a împietri în formule. Mai net, Flaubert spunea că prostia constă în a voi să tragi concluzii : adică să îngheți. Bășcălia, în mod clar, contribuie la neodihna noastră mentală, prin chestionarea continuă a părții de derizoriu din orice angajament. Ca și ironia, bășcălia, care, pentru început, poate fi considerată o ironie mai groasă, pune o distanță „ironică“ între subiect și lume. La fel face spiritul, cînd determină lumea ca separare a sa de rest. Și atunci, unde este diferența specifică ?

Firește, în exces : în *simț enorm și văd monstruos*. Întrucît nu pretinde să fie crezută, ci vrea să fie înțeleasă, ironia implică un act de discernămînt. Acum, ceea ce este sarcasmul față de bucurie, este bășcălia față de ironie. Prima diferență specifică, deci, ține de aceea că bășcălia are mobilitatea sofisticii : ea nu poate acorda un

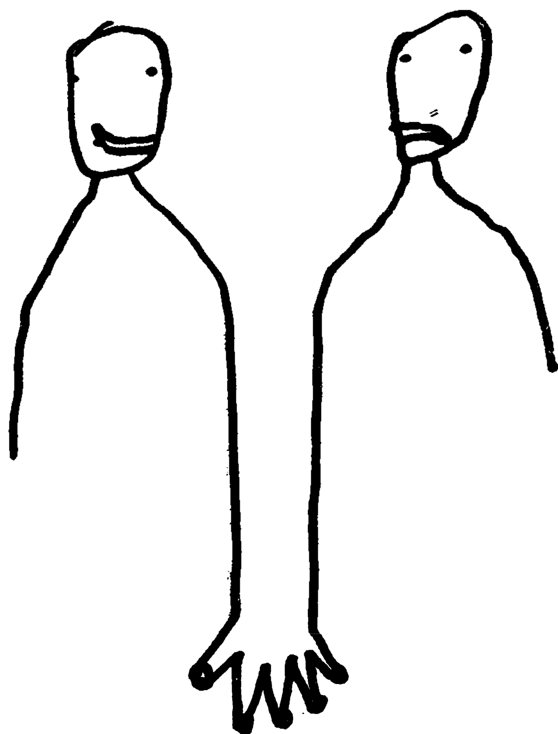
predicat fără a-i chema, îmbătată de simetria zeflemelei, contrariul. Face de rîs totul și contrariul lui. Dacă în Evul Mediu ironia era actul de a te deprecia printr-o minciună, cu scopul de a te valida prin contrast, la noi bășcălia este actul prin care depreciem orice valoare uzînd de afirmații care nu mai pot fi controlate dacă sunt adevărate sau false. Prin urmare, dacă sofismul ține de inteligență, bășcălia ține de caracter. Ea este un soi de sofism sufletesc, prin aceea că degradează în mod iresponsabil raportul nostru cu veracitatea. Bășcălia spune : nimic nu este nici atît de grav, nici atît de serios pe cît ne temeam ; în realitate, sterilitatea ei, tristă ca orice potență infructuoasă, dovedește că totul e mult mai important decît suntem îndeobște înclinați să credem. În aspectul ei cel mai agresiv, bășcălia este o consecință a pierderii bunului discernămînt : juisarea în bășcălie este același lucru cu *setea de impermanență.*

A doua diferență specifică este încă mai neașteptată. Potrivit vechilor greci, gîndirea și existența sunt una. Nu doar că nu era loc de minciună, dar această acuplare zidită nu permitea nici o cale de acces inteligenței. Firește, posibilitatea atît a inteligenței cît și a rătăcirilor este dată numai o dată cu venirea în lume a non-coincidențelor. Abandonarea acestui conformism al perfecțiunii a căpătat sancțiune ontologică prin paradoxul indicat de apostolul Pavel la I *Corinteni* 1, 27*. În nepotrivirile lumii s-a strecurat, împreună cu spiritul și ironia, și bășcălia. Doar că, dacă primele două conservă prin însăși ființa lor discriminarea (ambele fiind specii ale discernămîntului), bășcălia pierde disanța sanitară față de obiect. Deși ar fi trebuit să fie o retragere a subiectului din complicitatea prea strînsă cu obiectul, și în ciuda frecventelor sale accese de atrocitate și grosolănie, bășcălia conduce la un soi pervers de îmbrățișare, subterană, cu obiectul supus bășcăliei. Prin acest efect, ea probează că nu este un dispreț, adică o chirurgie morală, ci relevă dintr-o inervare a obscurităților noastre sentimentaloide. Exercițiul bășcăliei nu te separă de ceea ce iei în deriziune, ci te amestecă, complice, atît cu derizoriul, cît și cu dorința secretă de a nu-l părăsi. Acum pot explica și de unde vine exasperarea tipică bășcăliei : din refularea furioasă a dorinței de a

* „Ci Dumnezeu și-a ales pe cele nebune ale lumii, ca să rușineze pe cei înțelepți..." etc.

rămîne cu derizoriul. De aici și inervarea continuă a bășcăliosului : cît timp bășcălia funcționează, pretenția acestui fals discernămînt de a judeca lumea poate încă juca. Odată bășcălia întreruptă, totul recade în hipnotica letargie a conformismului inițial : existență, gîndire, ș.a.m.d., totul e una.

În termeni clasici, bășcălia este ironie, neputință plus cinism. Despre cinism, Jankélévitch spunea că este „găinăria triumfătoare". „Cinicul, scria el, crede în fertilitatea catastrofei și își arogă păcatele în mod deschis tocmai pentru ca ele să pară neverosimile și, deci, imposibile" (*L'Ironie*, II, 4). În „speranța" că injustiția se va anula ea însăși prin supralicitare și tapaj, bășcălia nu are de partea ei nici discernămîntul și nici distanța. Ca și ironia, este o luare în derîdere prin dedublarea forului interior. Dar, în timp ce ironia instituie dedublarea pentru a separa subiectul ironic de obiectul ironiei, și anume printr-un act de discernămînt, bășcălia separă obiectul de subiect la nivelul convențiilor, pentru a ține și mai mult, promiscuu îmbrățișate, complicitățile intențiilor. Dedublarea internă a bășcăliosului nu se resoarbe în separarea sanitară de obiect, cum se întîmplă la omul ironiei, ci se conservă schizofrenic, avînd drept urmare neputința eliberării bășcăliosului de obiectul bășcăliei și, deci, escaladarea furioasă a permanentei sale exasperări. Este motivul pentru care, spre deosebire de ironie, bășcălia nu purifică, ci, în mod paradoxal, pentru că adîncește complicitățile insalubre cu obiectul batjocorit, este o cale spre servitute.



I, 2. ARTA ȘI ECHIVOCUL COMPROMISULUI

La Cicero, *compromissum* este un angajament reciproc de a accepta decizia unui arbitru. Este, adică, o delegare consimțită de competență. În franceză, avem deja două sensuri : de o parte, *compromis* este un act prin care admitem să ne supunem deciziei unui terț, de altă parte, compromisul este opus procesului în justiție, ca modalitate tranzacțională de a lichida un diferend. DEX (1984) reține ambele sensuri. Uzual vorbind, compromisul este un acord obținut prin cedări reciproce. Aceste observații sunt de ajuns pentru a-i delimita sfera morală. Căci, nu trebuie să scăpăm din vedere, există o limită a concesiilor, dincolo de care orice cedare riscă să compromită buna reputație a celui implicat.

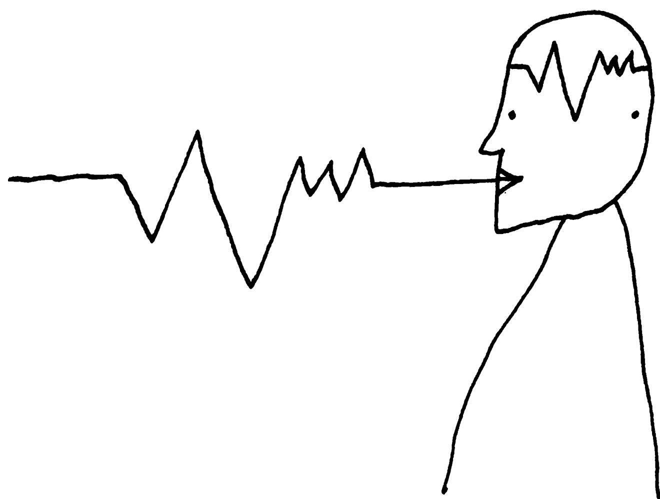
Anumite compromisuri discreditează moral. Este aici o „știință" a infinitezimalelor, a justei dozări, care face din exercițiul cedărilor reciproce o artă. Datorită faptului că numai anumite compromisuri compromit, nu există o *tehnică*, altfel spus, un algoritm mecanic al limitei. Compromisul este o artă numai pentru cine posedă acest tip de inteligență, a concesiei legitime și oportune ; el rămîne însă echivoc, adică o îndemînare dubioasă, pentru cine este străin de ea.

Compromisul este făcut inevitabil de faptul că suntem, în această lume, mai mult decît unul. Dumnezeu, spre pildă, nu face compromisuri ; îngerii deja fac, deoarece admit să își supună acțiunea unei decizii diferite de aceea care decurge din natura lor. Dacă nu am fi diferiți unii de alții, compromisul ar fi inutil, adică fără obiect. Dar dacă nu am considera diferența dintre noi legitimă, compromisul ne-ar apărea ca o perversitate. Cei care consideră prejudiciabil compromisul în toate situațiile sunt aceia pentru care diferențele dintre oameni nu sunt naturale, ci deviante (diferența fiind imputabilă, eventual represiv, însuși celui diferit). Dimpotrivă, cel care admite că diferența dintre individualități este un dat fundamental al acestei lumi, acela vede în compromis modalitatea însăși a conviețuirii. Dialogul noneristic implică o strategie foarte complexă (și inteligentă !) de cedări și impuneri, care îi face farmecul polemic și eficacitatea concluzivă. Astfel, poziția față de *justificarea* compromisului împarte oamenii în două categorii etanșe : cei care îl admit și văd în el o artă, atunci cînd este inteligent și elegant făcut, își bazează acțiunea pe credința că oamenii sunt în mod natural diferiți și că această diferență este un dat incontumabil, care stă la originea demnității omului ; dimpotrivă, cei care nu admit compromisul și văd în el o perversiune, pornesc de la convingerea *a priori* că oamenii sunt în mod esențial identici și că diferențele de opinii provin fie din ignoranță, fie din voința conștientă de a înșela. Evident că ultima categorie jură pe doctrina adevărului manifest, în timp ce prima, mai modestă, crede că nu există nici o cale directă de acces la realitatea lucrurilor, singura modalitate posibilă fiind construirea „căznită" de teorii și conjecturi refutabile. Odată constatată această falie, discuția asupra dreptului de a exista al compromisului se închide firesc. Nu mai este nimic de adăugat.

Arta compromisului este însă echivocă și pentru adepții conviețuirii bazate pe respectul diferenței. Aceasta ține de natura consensuală a compromisului, care, pe de o parte, refuză trecerea în justiție (admite, adică, existența unei căi amiabile de înțelegere), și, pe de altă parte, speră să obțină un acord prin cedări mutual (și unilateral !) avantajoase. Această speranță își are rațiunea de a fi în existența unui *pact nescris*, din care compromisul își extrage legitimitatea. Concesionarii nu recurg la arbitrajul tare al justiției, tocmai pentru că se bazează pe eficacitatea *pactului nescris*. Eu cred că există o diferență de natură între compromisul legitim, bazat pe existența unui pact mutual consimțit, care nu compromite, și compromisul ilegitim și, deci, *imoral*, în care concesiile sunt făcute în absența unui astfel de pact, sau, mai grav, în condițiile în care pactul a fost impus sau dizolvat prin violență. În acest din urmă caz, compromisul este cunoscut îndeobște sub numele de colaboraționism, și practicarea lui, evident, discreditează.

Într-o foarte interesantă carte publicată de curînd, Eleodor Focșăneanu reamintea acest adevăr cardinal, potrivit căruia statul de drept nu este numai „domnia legii" (căci și o dictatură legalistă se poate imagina), ci în special domnia legii consimțite, adică legitime : altfel spus, „nu legalitatea este caracteristică statului de drept, ci legitimitatea care cere ca fiecare lege să constituie direct (...) un pact cu obligații și drepturi reciproce între putere și cetățean" (*Istoria constituțională a României, 1859-1991*, Humanitas, 1992, p. 168). Or, tocmai un astfel de pact liber consimțit reprezintă domeniul de legitimitate al compromisului. Concesia făcută unui partener care a violat acest pact reciproc trece dincolo de arta compromisului, debușînd în echivocul compromițător al colaboraționismului. Desigur, cedarea în fața unui partener care a violat pactul legitimității compromisului poate fi obținută, împotriva voinței, și prin forță. Aici însă se deschid bolgiile insondabile ale lașității individuale, care își dispută cedările între vocația de a se aservi și frica patologică care, ca orice cădere în biologie, e dincolo de bine și rău. Aș dori să închei conchizînd că, deși compromisul este de cele mai multe ori necesar, aprecierea legitimității lui, în sensul definit mai sus (pact mutual consimțit între concesionari), este întotdeauna absolut indispensabilă. Altminteri ne compromite. Pe de altă parte, valorile individuale, precum decența, demnitatea, curajul și inteligența, joacă întotdeauna un

rol decisiv în arta lichidării tranzacționale a unui diferend. Nu există rețete : fiecare își joacă valoarea (și eternitatea !) în fiecare clipă a vieții sale. Însă din punct de vedere social, *curajul fizic personal* este virtutea care hotărăște demnitatea imponderabilei arte a compromisului. Cum spunea, în anul morții sale, Henry de Montherlant, „nu există cu adevărat, în orice țară, decît două partide : partidul celor care îndrăznesc să spună nu, și partidul celor care nu îndrăznesc. Cînd cei care nu îndrăznesc depășesc în mod semnificativ numărul celor care o fac, atunci țara respectivă este pierdută“ (*Tous feux éteints*, Gallimard, 1975, p.137).



I, 3. ÎNTRE *ERRATUM* ȘI *SYLLABUS*

Oricine a manevrat un calculator de buzunar știe că există anumite situații în care micul procesor trimite spre afișaj comanda *error*. De exemplu, atunci cînd capacitatea de memorare este depășită de operarea cu numere prea mari ; sau cînd operația cerută prin tastare este imposibilă (împărțirea cu zero, logaritmul unui număr negativ etc.). În ambele cazuri este vorba de ignorarea și încălcarea anumitor convenții de realitate. Spun „de realitate" întrucît aceste convenții sunt întemeietoare : odată acceptate, ele capătă valoare ontologică, ceea ce înseamnă că, dacă le încălcăm, ultragiem criteriile de existență, adică de realitate. Cui suspectează această poziție de pragmatism i se poate replica prin observația că

nu există nici un nivel de realitate care să fie independent de convenția ireductibilă prin excelență, care este constituția subiectului. Dacă nu am mai fi, convenția ar fi nulă, adevărul ontologic deplin : eroarea, prin urmare, exclusă. Prezența noastră face inevitabilă eroarea, care devine posibilă numai o dată cu apariția primei convenții. Cea mai simplă este aceasta : *veritas essendi* coincide cu *veritas cognoscendi*. Altfel spus, dacă o judecată este adevărată (și nu este falsă) atunci obiectul enunțat *este*. Reluîndu-l pe Aristotel, scolasticii numeau acest tip de convenție contra erorii „conformitatea inteligenței cunoscătoare cu lucrul cunoscut" (Eustache de Saint-Paul, citat de É. Gilson, *Index scolastico-cartésien, s.v.* „Vérité"). Ceea ce pare a fi propriu oricărei convenții gnoseologice este ideea normativă de a ne opune erorii. Unitatea adevărului nu rezultă din identitatea accepțiilor sale de întrebuințare, ci din însușirea comună de a se opune erorii. Este întocmai ca la micuțul calculator de buzunar : sunt adevărate toate acele operații care nu contrazic convențiile de funcționare a aparatului ; contrariul conduce la afișarea cuvîntului *error*, cuvînt englez de origine latină, afișat indiferent dacă procesorul este japonez, german sau american. Acest *error* modern este reflexul deloc îndepărtat al definiției medievale a adevărului, potrivit căreia adevărul este *adaequatio rei et intellectus*. Pentru calculator, valoarea numerică este adecvată domeniului de definiție a funcției care girează operația procesorului. Deși tehnologic computerul era inconceptibil Evului Mediu, ideea lui și principiul convenției sale ontologice sunt amîndouă scolastice.

Am degajat astfel sensul cel mai primar al erorii : nepotrivirea. Pentru ca să putem vorbi de nepotrivire trebuie să avem cel puțin doi termeni separați obiectivabili : cum ar spune Heidegger, este obligatoriu ca lucrurile să poată fi transformate în obiecte. Dar nu orice gîndire este în mod necesar o enunțare de propoziții despre obiecte : mai precis, rigoarea este mai vastă decît exactitatea și nu poate fi redusă la ea. Exactitatea implică posibilitatea de a suprapune ceva peste altceva și pretinde a le găsi identice sau comensurabile : este, în termenii noștri precedenți, domeniul potrivirii. Rigoarea nu presupune însă neapărat comparare, ci, pur și simplu, păstrarea raportului cu ceea ce este esențial în ființare (Heidegger, *Postfață* la „*Ce este metafizica ?*"). Ce anume transformă atenția încordată cerută de rigoare în precizia trufașă și obiectivă a

exactității ? Setea de a manipula și de a supune : altfel spus, în acest al doilea sens, eroarea nu este altceva decît dorința pătimașă de a avea și a impune scopuri. Cîtă precizie rigidă, adică oarbă, atîta deraiere din păstrarea raportului cu ceea ce este esențial. De ce ? Pentru că esențialul alunecă în chiar momentul cuprinderii lui, potrivit observației lui Heraclit din fragmentul 123 că naturii lucrurilor îi place să rămînă ascunsă. Or, ceea ce se ascunde continuu nu poate fi surprins uniform, după reguli rigid-prealabile : astfel că setea irațională de a avea și a impune scopuri poate fi socotită pe bună dreptate izvorul acelui tip de eroare care constă din pierderea raportului cu ceea ce este esențial.

După eroarea ca nepotrivire, am găsit că eroarea se poate trage și din rătăcirea drumului. Lor le succede în mod natural eroarea născută dintr-o întortocheată conștiință a certitudinii, despre care a vorbit cu insistență Nietzsche. Ideea sa era următoarea : dialectica vieții nu este în nici un caz rezultatul succesiunii argumentelor, ceea ce înseamnă că motorul ei nu este dat de argument, ci de convingeri, care sunt validate apodictic prin „utilitatea pentru viață" ; această împrejurare mută accentul de pe adevăr, care devine o valoare secundară, pe prodigalitatea posibilităților de viață ; afirmativul nu mai este o consecință a adevărului, ci a condițiilor care sporesc răspîndirea și întărirea vieții (*Gaya scienza* IV, 307). Concluzia e imediată : atunci cînd adevărul e dezolant (iar în concepția lui Nietzsche, care era pozitivistă, adevărul era din nefericire inevitabil „științific", adică deopotrivă desperant, vulgar și prostesc), numai minciunile mai pot salva noblețea și fertilitatea vieții. Sau, cum spunea el, organismul nostru este bine adaptat minciunii morale (*ibid.*, III, 110), deoarece, viața nefiind un argument, eroarea trebuie cu necesitate să se găsească printre condițiile favorabile vieții (III,121). Nu doar că, pentru Nietzsche, criteriul adevărului este identic cu justificarea erorii, dacă aceasta e capabilă să sporească nelimitat posibilitățile de viață, dar orice adevăr omenesc este în mod intrinsec o eroare irefutabilă (III, 265). Ideea tipic nietzscheană, potrivit căreia numai arta ne mai poate salva de tirania ineptă și vulgară a adevărului, este perfect articulată în concepția sa privind eroarea, ca sursă a vitalității certitudinii. Pentru Nietzsche, lumea nu este mișcată de adevărul mobilurilor, ci de capacitatea noastră de a ne înșela asupra lor (I, 44). Și aceasta pentru că la el eroarea nu este gîndită ca antonim

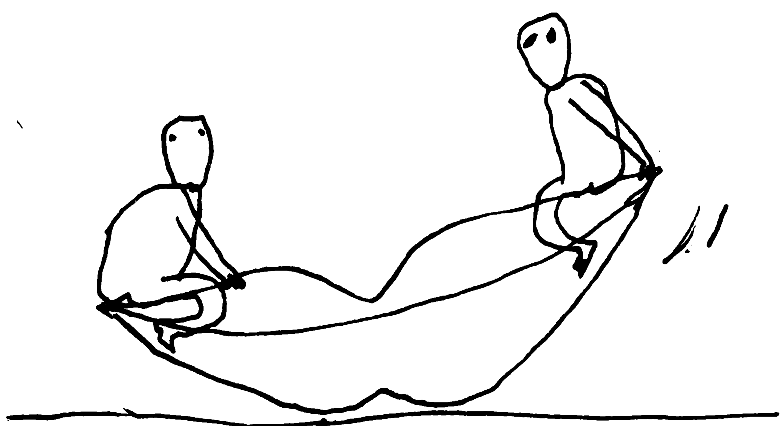
al adevărului, ci ca o întortocheată conștiință a ceea ce ne salvează de teroarea lui, sub chipul unei certitudini capabile să ne inspire entuziasmul.

Problema ridicată de erorile consolatoare („erori necontenit reînviate pentru valoarea lor de stimul sau de consolație", cf. M. Florian, *Recesivitatea ca structură a lumii*, vol. I, p. 44) este gravă : discernămîntul inteligenței este falsificat constant de intențiile vieții, care nu poate supraviețui disperînd la nesfîrșit de carența adevărului. Mai ferm spus, dacă ontologia minte, atunci orice discernămînt al inteligenței rămîne ireversibil compromis, astfel că al patrulea sens al erorii poate fi descifrat în doctrina vacuității pe care a profesat-o Nagarjuna : dacă orice ființare este simultan desființare, atunci, după cum privim parțial fie numai ființarea, fie numai desființarea, adevărurile vor fi de două tipuri : adevărurile de adevăr, care discriminează corect vacuitatea, și adevărurile de eroare, care iau impermanența drept permanentă și rațiocinează doct despre neant ca și cînd ar fi existență. Specia adevărului de eroare se naște acolo unde fie ontologia se evaporă, fie autoînșelarea privind fundamentul ține loc de ontologie. Altfel spus, acolo unde veracitatea este nulă, orice adevăr este un adevăr de eroare.

Această dezvoltare e perfect solidară cu ideea că propriul erorii este rătăcirea. Într-un cu totul alt context, Heidegger a dezvoltat concepția potrivit căreia „rătăcirea (*Irre*) este locul de desfășurare al erorii (*Irrtum*) și temei al ei" (*Despre esența adevărului*). Din punctul meu de vedere, excursul asupra erorii se poate încheia aici, cu ideea că **eroarea este o decădere din natura care permite surprinderea adevărului**. Nu cred că e abisal să afirm că rătăcirea este, în fond, alterarea unui discernămînt pe care orice natură necoruptă îl posedă în chip firesc. Astfel că rătăcirea poate fi, în termenii despre natura umană ai lui Pascal, consecința și semnul unui păcat. Aici este momentul să ne amintim că Pius IX a publicat în 1864 un formular intitulat *Syllabus*, în care Papa înșira afirmațiile contemporane pe care le judeca inacceptabile. Azi, în franceza curentă, *syllabus* a ajuns să desemneze orice listă de păcate personale. Cum eroarea nu este altceva decît o rătăcire, și rătăcirea este solidară cu inventarul de păcate care ne decad din natura noastră adecvată. Și, cum greșeala este eroarea cea mai venială, erorile exactității sunt incluse în cele ale

rătăcirii, care sunt la rîndul lor incluse în erorile decăderii și așa mai departe.

Am scris acest articol pentru a da expresie unei uimiri. În orice dicționar al limbii latine de pînă la căderea Romei (476 d.Hr.), *sub voce „error“* pot fi găsite următoarele sensuri : greșeală, nesiguranță, rătăcire a drumului, înșelătorie etc. Adică, fiind în esență actul de a judeca adevărat ceea ce este fals și invers, eroarea e în tot locul consecința unui defect al discernămîntului fundat pe o rătăcire (în *Littré*, se pot găsi exemple unde *erreur* avea sensul material de *errer*). Ceea ce mi s-a părut uimitor a fost faptul că sensurile indicate într-un dicționar clasic exprimau deja complet toate sensurile pe care gîndul occidental le-a scos mai apoi din cuvîntul eroare. E ca și cum intensiunea cuvintelor ar conține de la început toate posibilitățile noastre de a le gîndi. Mărturisesc că ideea potențialului profetic al sferei de cuprindere a cuvintelor mi se pare vertiginoasă. Firește, cuvintele nu știu neapărat ce anume vom gîndi noi în viitor, dar par a ști, latent, tot ce vom putea în genere gîndi. Am să închei citînd diagnosticul pe care Aristotel l-a pus situației care mi-a trezit mie uimirea : cine este în stare să deosebească puterile denumirilor este foarte aproape de adevăr (*Respingerile sofistice* VII, 169 a).



I, 4. OAMENII DE ȘTIINȚĂ ȘI BÎRFA

Bîrfa este consecința inevitabilă a interesului pe care îl purtăm semenilor noștri. Găsesc foarte reconfortant faptul că oamenii nu se arată preocupați numai de problemele cu majusculă, ci și de acelea pe care o proastă ierarhie a adevărurilor s-a obișnuit să le catalogheze drept minore. Astfel, nu numai situația copiilor din Somalia sau a handicapaților din România suscită interesul nostru, ci și, la fel de legitim, informațiile epice privind faptele cunoscuților, ridicolul prietenilor, glezna vecinei, nasul unui necunoscut ș.a.m.d.

Bîrfa nu este doar umană, este profund sănătoasă și în mod sigur face parte din zestrea de seninătate a păcatelor noastre

veniale. Mi se pare important faptul că farmecul bîrfei este independent de caracterul malign al judecăților răuvoitoare prin care, uneori, se exprimă. Bîrfa nu este o instanță de judecată, ci una de, în fond, jovială solidaritate umană. Cîteva note sunt recurente în acțiunea bîrfei : fascinația pentru amănuntul pur, dezinteresul față de ierarhia socială (regii nu sunt mai bîrfiți decît vecinii), în fine, exercițiul limbii ascuțite și al ochiului moralist.

Odată precizate aceste lucruri, să vedem ce cred savanții despre bîrfă. Sub titlul „De ce este bîrfa bună pentru dumneavoastră ?", Robin Dunbar, care este profesor de antropologie biologică la *University College London*, a publicat recent o sinteză a ultimelor sale cercetări (*New Scientist*, Vol. 136, No. 1848, 21 November 1992, pp. 28-31). Ideea generală este de a lega mărimea creierului uman de următorul indicator paradoxal : universalitatea plină de vitalitate a bîrfei. Voi face în continuare un rezumat al înlănțuirii argumentelor profesorului Dunbar.

Pentru un primat de dimensiunile noastre, noi avem un creier cam de șase ori mai mare decît ar fi de așteptat. Explicația tradițională a acestei fericite anomalii spune că noi posedăm creiere mari pentru că avem de rezolvat probleme dificile atunci cînd ne procurăm hrana. Contra acestei teze, aș spune eu, pledează faptul că nu s-a observat o sporire a volumului creierului la populațiile fostelor țări comuniste. O altă explicație caută să coreleze mărimea creierului cu complexitatea relațiilor sociale cărora le are de făcut față omul. Potrivit ipotezei inteligenței machiavellice (sau sociale), omul are vocația de a trăi în grupuri mult mai structurate, decît, de exemplu, roiurile de insecte. Dacă luăm ca gen proxim de comparație primatele, acestea își folosesc inteligența în scopul formării unor relații de alianțe mult mai complexe decît orice alt animal. Ipoteza inteligenței sociale este sprijinită de corelația dintre mărimea relativă a suprafeței creierului, de care este legată inteligența conștientă, și numărul de membri ai grupului în care maimuța trăiește. Și anume, cu cît grupul este mai mare, cu atît raportul dintre neocortex și restul creierului este mai mare. Ei bine, dacă extrapolăm pentru indivizi umani această corelație stabilită inițial pentru primate, găsim că numărul optim de asociere naturală pentru om este 148. Faptul, la prima vedere deconcertant, pare o refutare clară a ipotezei inteligenței machiavellice. Dar numai la prima vedere. În realitate, satele

neolitice descoperite în Orientul Mijlociu (cca 6000 î.Hr.) aveau în mod tipic între 120 și 150 de membri. Mai mult, antropologii știu de mult timp că asocierile de 30-50 indivizi sunt instabile și că primul tip de grup stabil este *clanul*, care însumează în medie 150 de membri. Triburile sunt niște unități superioare (între 500 și 2500 de membri) care, fapt semnificativ, se constituie prin agregarea mai multor clanuri. Și în societățile moderne, această unitate naturală de grup este ușor de regăsit. Cea mai mică unitate independentă de acțiune din orice armată este compania, care are un efèctiv în jur de 130-150 militari. În afaceri, o regulă de bază a managerilor afirmă că relațiile de la persoană la persoană sunt eficiente numai în companiile de pînă la 150 de angajați. De la 150 în sus este necesară o ierarhie organizațională. Investigațiile sociologilor au arătat că există un prag critic situat undeva între 150 și 200 de angajați, mai sus de care întreprinderile suferă de absenteism și chiul în timpul programului. În viața academică, numărul de cercetători ale căror lucrări într-un domeniu un singur om le poate urmări cu succes este între 100 și 200. Cînd o disciplină numără peste 200 de membri, ea se sparge în specialități, care, ca număr de membri activi, conservă regula mediei de 150.

Întrebarea legitimă este : care este originea existenței unui grup social natural ? Altfel spus, care este activitatea de bază care conferă coeziune grupului ? Robin Dunbar face observația că mecanismul care cimentează relațiile dintre maimuțe este despăducherea mutuală. Într-un grup de 55 de babuini, 20 % din timpul zilei este cheltuit pe căutarea, depistarea și înlăturarea paraziților corporali. Or, dacă ne gîndim că acest timp, pe care Dunbar îl numește timp necesar de coeziune a grupului, este pierdut pentru procurarea hranei zilnice, este firesc să ne mirăm de această aparent inutilă risipă. În fapt, dacă maimuțele nu și-ar petrece timpul curățindu-se reciproc, grupul s-ar dezagrega. Aceasta este conjectura profesorului Dunbar.

Să ne întoarcem acum la oameni. În mod convențional, se admite că limba a apărut pentru a le permite humanoizilor să schimbe informații utile privind sursele de mîncare și a le facilita colaborarea în timpul vînătorii. Evident, nu este clar de ce aceleași nevoi nu au dotat carnivorele care trăiesc în haite cu un limbaj evoluat. Dunbar presupune că limba a apărut pentru a permite

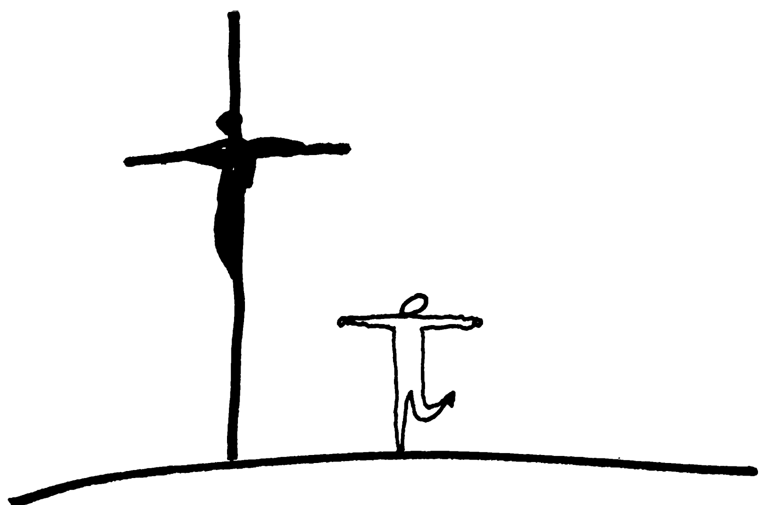
humanoizilor să integreze un număr tot mai mare de indivizi în societatea lor imediată.

Și anume, ceea ce la maimuțe este despăduchere mutuală, la oameni este schimb de informații privind alți oameni și relațiile dintre ei, prin intermediul limbajului. Față de curățenia mutuală, în care un individ îl curăță pe altul, limbajul are avantajul de a se adresa simultan mai multora și de a putea fi practicat în același timp cu alte activități (muncă, mîncare, călătorie etc.). Dacă presupunerea este întemeiată, atunci eficacitatea suplimentară a limbajului de a agrega social un grup de indivizi trebuie să reflecte raportul 148/55 ≈ 3. Or, faptul se constată. Un om poate purta conversații simultan cu trei parteneri, iar limita acustică pentru un ton conversațional normal nu poate depăși cinci ascultători. Dunbar opinează că modul de a integra cel mai mare număr posibil de relații sociale este schimbul de informații privind indivizii care nu sunt prezenți. Altfel spus, o *bîrfă bună asigură întotdeauna o eficientă coeziune socială a comunității. În consecință, bîrfa nu este patologică și nici nu este apanajul portăreselor.*

În cantinele universitare, membrii personalului didactic petrec 70 % din timpul mesei schimbînd informații despre cunoștințe absente sau despre oameni pe care nu i-au văzut vreodată.

Dacă ne amintim opinia unui savant, potrivit căruia la masă sunt pomenite toate lucrurile importante pentru o comunitate științifică, atunci înțelegem că bîrfa este elementul central nu numai al sănătății noastre sociale.

Un ultim amănunt. Sociologii au stabilit că bărbații tind să vorbească mai mult de relațiile *lor* personale, în timp ce femeile mai mult despre relațiile personale ale *altora*. Faptul este în sine senzațional, căci sugerează, în lumina conjecturilor lui Dunbar, ideea că limbajul s-a născut în contextul legăturilor sociale dintre femei, despre care se știe deja că reprezintă elementul păstrător în societățile tradiționale. *Maternalitatea* limbii capătă astfel o notă oarecum neașteptată : sensul unui contact corporal, prin intermediul bîrfei, cu aproapele. Se știe că relația *fizică* cu un om are ceva ireductibil fascinant. Poate acest lucru să explice de ce este atît de fascinantă bîrfa.



I, 5. METOHURI, MITOCANI ȘI AUTENTICI

În al doilea număr al revistei *Criterion* (1 noiembrie 1934), Henri H. Stahl publica un articol cu numele : «„Prilej de îndoială". La o răscruce de drumuri : spre o țărănie, o mitocănie și un stil „național"». Fondul argumentării sale era următorul : la noi, coexistă mai multe culturi ; satul cunoaște țărănia, orașul cultura scrisă ; coexistența implică întrepătrundere, astfel că la periferia orașelor, acolo unde se face schimbul între culturi, mai apare și a treia, pe care H.H. Stahl o numește fără complezență cultura „mahalalei mitocănești". Mahalaua este un releu de transfer : în concepția lui Stahl, prin intermediul mahalalei anumite elemente orășenești cad în folclor sau, cum este cazul stilului „național",

ajung chiar să recadă, după ce au fost deja o dată luate de acolo. Astfel, stilul „național“ a rezultat din snobismul sentimental al orașului față de realitatea culturală a țărăniei, despre care, cînd nu o disprețuia subreptice, ignora totul. Între stilul „național“ și autentica țărănie era cam aceeași legătură ca și între mitologia dacică propusă de Asachi și adevărata religiozitate geto-dacă : adică o relație sentimentală, festivă și improprie. În deplină cunoștință de cauză, Stahl putuse constata că autentica țărănie era în agonie și că procesul „culturalizării“ civilizației sătești devenise inevitabil, iar unde deja începuse, se vădea ireversibil. În concluzie, nu mai era de ales între o țărănie improbabilă și acel stil „național“ de serie industrială, care era mimarea portului popular după modelul nemțesc al seminariștilor, ci între mitocănia plesnind de sănătate a culturii mahalalei și acele rare cazuri în care influența de tip standard a stilului național orășenesc a putut fi rețărănizată organic (cum s-a întîmplat în județul Muscel).

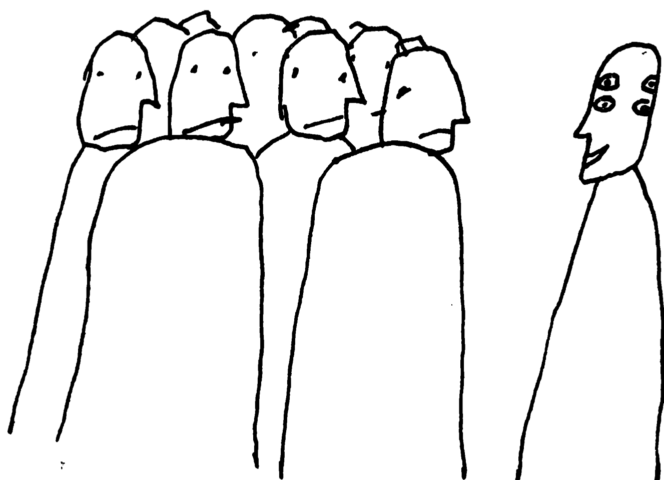
Să mai revedem o dată mecanismul mitocănizării și al formării stilului „național“. Stahl considera că o cultură se naște anonim, viu și dintr-o dată, din toate părțile unei societăți. Acestea ar fi condițiile culturii țărănești ideale (pe care Stahl o numește „țărănie“), cît timp este vie.

Este, să observăm, o definiție care se potrivește în special culturilor anonime. De îndată ce cultura este formată de gustul individual, ea devine, din țărănească, orășenească. Orașul, susține Stahl, a copiat anumite aspecte considerate plăcute sau pitorești din viața țărăniei, fără atenție la stil sau la organicitate. A rezultat așa-numitul stil național orășenesc, în care portul, spre pildă, era alcătuit dintr-un soi de potpuriu cu haină de Muscel, maramă de Gorj, fotă de Banat și opinci de la Mociornița. Acest port „național“, fabricat în serie și sintetizat anapoda, a fost purtat inițial, cu sentimental snobism, de lumea bună. De aici a trecut, printr-un snobism invers, la periferia orașelor, adică la mahala, dînd conținut culturii mitocănești. Iar de aici a trecut, tot prin imitație, pe fondul epuizării culturii țărănești autentice, la protipendada satelor, ajungîndu-se ca satul să fie „culturalizat“ prin elemente care i-au aparținut și care acum îi veneau degradate, deopotrivă de snobismul care caută să se deghizeze pentru a face o baie de popor, ca și de cel care căuta să parvină pentru a face uitată starea intermediară de mahala.

Prin aceste considerații suntem deja în miezul chestiunii referitoare la mitocan. *Mitocani* erau numiți la început călugării care nu trăiau la mînăstirea centrală, ci în *metohurile* acesteia (din regionalismul *mitoc*, care calchia slavonescul *metohu*). Limba a păstrat ca sens numai ideea potrivit căreia călugării din metoh nu puteau duce o viață de rînduială duhovnicească egală cu cea din mînăstirea metropolitană, ci una neapărat degradată de imitația delăsată și proastă. Prin generalizare, mitocan a ajuns să fie numit cel care adoptă un model pe care nu reușește să îl asimileze organic, situîndu-se față de acesta cam ca forma fără fond față de forma cu fond. În termeni sarcastici, Constituția de la 1866 se afla într-un raport de mitocănie cu cea, originală, a regatului belgian. Dar sensul cuvîntului s-a specializat încă mai mult. În limba vorbită, cuvîntul *mitocan* nu este niciodată întrebuințat pentru a desemna pe epigonul netalentat. Ci, cu un instinct tăios, vorbitorii de limbă română îl identifică pe mitocan în comportamentul tipizat al locuitorului prin excelență al mahalalei. Astfel, mitocanul este bădăran, vulgar, mojic, grosolan. Cu o precizare : mitocănia calificată are întotdeauna în ea o notă foarte specifică, prin care e inconfundabilă : nesimțirea agresivă. Mitocanul e pur și simplu prost crescut. El este imediat, și într-un mod recriminator, agresiv. Cred că această notă specifică ne permite să descifrăm mecanismul intim al mitocăniei.

Etimologic vorbind, *mitocanul* nu este o ființă de sine stătătoare : el nu este, adică, autentic, pentru că legea după care se conduce este împrumutată. Din punct de vedere sociologic, mitocănia este o aculturație pe cale de a se produce sau, în chip propriu, una deja eșuată. Or, care este consecința psihologică a unei emulații neizbutite, a unei asimilări de care nu te-ai dovedit demn ? La rădăcina activă a mitocăniei în sens propriu se află resentimentul față de eșec, convertit în resentiment față de obiectul emulației eșuate. Astfel că, moral vorbind, mitocănia se relevă a fi setea de a trece în derizoriu valorile la care ai eșuat să ajungi, pentru că nu te-ai învrednicit de ele. Imaginați-vă călugării de la Neamț luînd în agresivă batjocură rînduielile de la Athos pe motiv că nu au izbutit să devină sfinți. Ar fi un scandal, pentru că nu e legitim ca mitocanul să își conteste modelul. Accese istorice de pură mitocănie agresivă pot fi găsite în Revoluția franceză, în lozinca (urlată de muncitori) *Moarte intelectualilor !* sau în ideea că legitimitatea

e o chestiune punctuală de plebiscit. De altfel, la scară mare, mitocănia modernă are un nume : *revolta maselor*. Mitocanul modern s-a săturat să mai emuleze în van, el a descoperit fragilitatea valorilor, ca și posibilitatea de a inventa sau desființa orice valoare prin decret polițienesc ori prin euforiile democrației totale. Mitocănia este jubilația spiritului primar agresiv în fața subțirimii aristocrației spiritului, de care mitocanul este *ontologic* dependent și față de care se comportă ca un regicid. Întrucît ea caută să substituie ceva legitimității de care este incapabilă, mitocănia e indisolubil legată de vertijul impur al puterii. Mitocanul nu se poate elibera de modelul său prin omologare (altminteri ar înceta să mai fie mitocan), ci numai prin suprimarea lui forțată. Altfel spus, mitocanul se eliberează de sentimentul inferiorității sale funciare coborînd, și niciodată ridicîndu-se. El descoperă ca unică egalitate posibilă egalitatea în jos, pe care o poate obține numai în două feluri : fie suprimînd modelul, fie înjosindu-l. Această dialectică este decisivă pentru exercițiul social al mitocăniei. După ce a descoperit că, vorba lui Maiorescu, nu îi rezistă celula, mitocanul modern își investește resentimentul în voința de a transforma lumea într-una în care deconspirarea mitocăniei să nu mai fie posibilă. Este motivul pentru care mitocanul urăște cu predilecție valorile pe care încă nu a reușit să le degradeze, numindu-le fie decadente, fie surse de inegalitate. În realitate, exercițiul efectiv al mitocăniei trădează întotdeauna sursa comportamentului mitocan : resentimentul față de o valoare în mod subiectiv inaccesibilă. Evaluat just, acest resentiment traduce incapacitatea de a fi autentic, combinată cu voința bezmetică de a desființa tot ceea ce ar putea demasca inautenticitatea de care ne facem vinovați. Este o ură față de sine care caută să se rezolve prin anularea celuilalt : astfel spus, mitocanul caută să reducă lumea la el, pentru a suspenda dependența sa de centrul de care nu s-a dovedit demn și pe care îl detestă. Este motivul pentru care mitocăniei nu i se opune defel distincția manierelor (cum ar crede, bunăoară, țoapa), ci *autenticitatea*. Altfel spus, pentru început, curajul de a ne accepta așa cum suntem.



I, 6. PRINCIPIUL ELITEI

„I write these words... as... a person who is best described by the term *idiot* (*idiótes*, a private person, a man holding no office, a layman, an ordinary fellow)."

C. Truesdell, *An Idiots Fugitive Essays on Science*, 1984, p. 589

Cuvîntul românesc ELITĂ vine din franțuzescul *élite*, un vechi participiu al verbului *élire*, provenit el însuși din latinul *eligo*, care, în vremea înfloririi sale, avea două sensuri : unul, care s-a transmis pînă azi, avea înțelesul de A ALEGE ; al doilea, complet uitat, desemna acțiunea de A CULEGE prin ÎNLĂTURARE (a extirpa, a smulge, a înlătura). Cuvîntul prin care noi

desemnăm azi noțiunea de elită vine din acțiunea de a smulge și înlătura buruienile. Pe de altă parte, excelența omului era exprimată în latină prin cuvîntul *egregius*, care semnifica valoarea celui scos în afara turmei, *egrege*. O sintagmă precum *excelența elitei* este în mod glorios tautologică, căci excelența omului, excelență care face dintr-un om de serie un om de elită, este neîndoios obținută NUMAI prin afirmarea deplină a individualității sale. Și cum ? Prin definiția standard a oricărei individualități autentice, adică prin virtuțile cardinale ale ființei libere : detașarea și autonomia. În rezumat, elita reprezintă omul întrucît acesta și-a manifestat excelența ; iar excelența omului nu este altceva decît valoarea celui care, conștient și liber, prin *detașare și autonomie*, s-a separat de principiul turmei.

Există reprezentări ale infernului în care viermuiala, aglomerația fojgăitoare și amestecul promiscuu sunt trăsăturile dominante. Deși atributele contrare nu aparțin raiului canonic, îmi place să-mi imaginez paradisul sub ascultarea unor predicate ale *ținutei* : paradisiace ar fi, atunci, mersul vertical demn, distanța politicoasă și simțul *estetic* al depistării răului prin vulgaritate. Verticala curbată, mersul furișat, privirea piezișă, zîmbetul pusilanim – trebuie să vedem în toate acestea niște veritabile trăsături infernale. Dimpotrivă, comanda deplină a ceea ce ești, acceptarea neînflorită de sine, darul prețios al frivolității, respingerea certitudinilor care pretind infantilizare, cultul suveran al disprețului, disciplina politeții și a eleganței – toate acestea pot fi considerate, cred, printre trăsăturile fără de care un om nu poate fi demn, adică, în alți termeni, fără de care excelența sa este improbabilă. Contrară plăcerilor care înjosesc, plăcerea de a fi demn este, asemeni majestății pentru suveran, cheia virtuților libere. Cu foarte puține excepții, iubirea este o virtute care aservește. Pasiunea ipsatorie pentru un suflet arbitrar, bine exemplificată de extazele demagogice ale „sufletului slav", aservește deopotrivă. Din contră, virtuțile care îmi permit, egal de cast, distanțarea sanitară de alte făpturi și de mine, virtuțile care îmi conservă autonomia în mijlocul exaltărilor deceptive ale colectivității, în fine, virtuțile care, fără a mă lingusi, mă fac senin în privința limitărilor mele, numai aceste virtuți sunt cu adevărat demne. Pentru om, demnitatea înseamnă suveranitate și distanță. De o parte, dreptul suveran de

a dispune de sine și de principiul libertății sale ; de altă parte, dreptul individual la segregare.

Desigur că acest mic apolog al demnității, în care am identificat sursele nepervertite ale libertății individuale, este îndeajuns de banal (într-o lume liberă și pentru oameni liberi). El readuce însă chestiunea elitei în termenii care îi sunt proprii, și care privesc exclusiv principiul : despre elită se poate discuta negăunos numai referindu-ne la *principiul elitei*. De ce ? Pentru că elite, într-un sens sociologic, sunt și elitele politice ale unui regim. Or, deși etimologic noțiunea de elită reprezintă asumarea unei excelențe, o elită politică dată poate fi perfect de bine alcătuită numai din gujați, energumeni și tembeli. România eternă oferă exemple cu asupra de măsură. Evident, nu acestea sunt elitele la care m-am referit. Eu m-am gîndit tot timpul la principiul elitei, care exprimă excelența omului individual, adică virtutea acestuia de a-și manifesta ființa prin suveranitate, distanță și autonomie. În rest, criteriile practice de agregare ale diverselor elite „profesionale" pot fi indefinit de aberante. Să luăm un exemplu recent. *Elită* fiind un cuvînt care dădea amețeli colectiviștilor, DEX (1984) oferă următoarea definiție ranchiunos politizată : elita ar ține de „societățile cu clase antagoniste", reprezentînd acea parte a societății „ai cărei membri, avînd o poziție avantajoasă, se consideră superiori maselor". Vreau să mărturisesc din capul locului că pe mine mă dezgustă considerațiile în care „masele" (cuvînt oribil !) sunt opuse cu groasă satisfacție indivizilor, în numele fie al adevărului, pe care pasta devălmașă a „masei" l-ar depozita mai adecvat decît omul individual, fie al justiției sociale, potrivit căreia diferențierea socială este un rău, iar „masele" trebuie reidentificate, apologetic, cu aristocrația. Definiția dată de DEX este direct psihanalizabilă, căci presupoziția ei evidentă este că „masa" e superioară elitelor *pentru că* individualizarea este un atac la colectivitate. Deși mulți cred cu „altruistă" înverșunare că poporul este adevăratul creator al tuturor valorilor care contează, sociologic vorbind, lucrurile stau exact pe dos : numai individualitățile sunt creatoare, iar masele pot fi, dar numai uneori, păstrătoare. În contra picotelii unanimiste, trebuie să spun că cel mai suspectat, cel mai abuzat segment social rămîne „rasa" indefinibilă și rebelă a celor talentați, a celor care, din diverse motive, sunt *diferiți*. Or, e limpede, principiul elitei este tocmai diferența capabilă să creeze sens. Nu

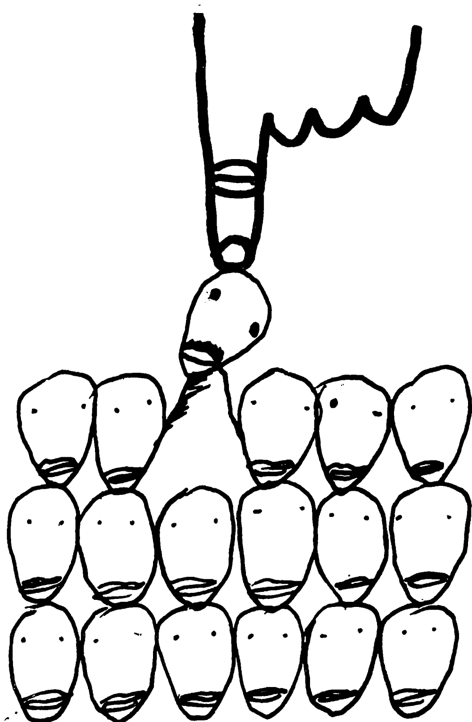
culoarea pielii sau etnia spermatozoidului ne fac diferiți : ci cultivarea geniului individualității, prin cele două valori cardinale ale diferenței, detașarea și autonomia. Un om agitat de pasiuni colective poate fi, desigur, patetic : adică, întorcîndu-ne la sursa etimologică, demn de milă. Dar adevărul e acesta, limpede și indiferent : o societate care reușește să triumfe împotriva vocației de liberă afirmare a membrilor ei regresează la starea arhaică și neproblematică de cultură anonimă, pentru care adevărul emană din popor, iar *Volksgeist*-ul îl depozitează manifest și integral. Judecarea acestui principiu integrist este dificilă : căci, dacă este realizat într-o societate primitivă, atunci problema ține de etnologie și este treaba specialiștilor, iar dacă e resuscitat în timpurile noastre, atunci chestiunea ține de abisalitățile patologiei colective și, aproape în toate cazurile, nu mai este nimic de făcut.

O mențiune aparte merită devoții corporatiști, care, persecutați de lăuntrice sfîșieri devălmașe, însetați de infantilizare și dornici de a se abandona în beția raptului colectiv, au extins nepermis noțiunea de suflet individual, autonom și etern, dat omului o dată cu facerea, la comunitățile de indivizi și de popoare. Noțiunea *ontologică* de suflet colectiv este bastardă și, în bună logică creștină, asemeni unui cerc pătrat ; adică, o contradicție în termeni. Între comunitate și individ, anterior ontologic este individul, chiar dacă, logic vorbind, cultura îl precede. Nu mai puțin, suveranitatea individului se manifestă și în privința a ceea ce îl precede : căci, reluînd o vorbă a lui Sartre, el este liber să facă ce vrea din ceea ce alții au făcut din el. Altfel spus, proprietatea omului nu este ceva dat, ci un mod de a dispune neaservit de ceea ce oricine, inclusiv el însuși, i-ar impune fără drum de întors. Sensul umanității din om este libertatea integrală, care, întrucît îi implică responsabilitatea, este imposibil de delegat. Și anume, omul este liber chiar și atunci cînd făptura sa este antrenată în logica implacabilă a consecințelor, căci decizia de a dispune efectiv ruperea *oricărei* consecințe îi aparține intactă pînă inclusiv *in articulo mortis*.

Argumentul meu împotriva superiorității „masei" este deci următorul. Individul fiind, ontologic vorbind, anterior colectivității, criteriul adevărului îi aparține în drept. În fapt însă, prin decizie personală, el poate admite, dacă o face liber, adevărul comunității. Prin urmare, nu cred că noțiunea romantică de *Volk*

are vreo preeminență de drept asupra noțiunii liberale de individ. Din punct de vedere religios, trebuie să adaug că oamenii se mîntuie individual, niciodată în grup. Numai în Walhalla războinicii se mîntuie *qua* războinici, adică în turmă.

Gîndesc că în epocile *normale* elitele ar trebui să constituie un ideal *natural*. Dimpotrivă, ideea de a construi noțiunea respingătoare de „masă", ca soluție de lichidare a injustiției prilejuite de existența elitelor, mi se pare perversă. Cred că sursa ei provine dintr-o grosolană mistificare a realității, a cărei origine istorică probabilă poate fi identificată în Revoluția franceză. Nu găsesc normală ideea potrivit căreia excelența unui om este o injustiție față de altul, care nu ilustrează nici o excelență. Dimpotrivă, *natural* este să afirmăm superioritatea elitei și, convers, minoratul celor care, dintr-un motiv sau altul, nu și-au realizat încă excelența la care suntem în mod firesc chemați. Elita nu se opune „masei", noțiune cu totul abuzivă și de sursă hotărît resentimentară, ci mediocrității, față de care se delimitează prin distanțare și din care se extrage, așa cum culegi ceva prin înlăturare de rest. Elita reprezentînd excelența realizată a omului, „masa" nu poate fi decît decăderea omului în gregar. Atîta timp cît lumea în care trăim va fi o lume în care inteligența favorizează supraviețuirea (și nu invers, ca în comunism), un singur om va putea întotdeauna da întreaga măsură a ceea ce omul poate. Unitatea de evaluare a umanității este omul, nu poporul ; or, inteligența, deopotrivă a mîinii și a minții, a voinței și a trupului (despre care Schopenhauer spunea că reprezintă vizibilitatea voinței), rămîne predicatul permanent și privilegiat al excelenței omului de totdeauna. Adică, al elitei.



I, 7. ELOGIUL MARGINALITĂȚII

La începutul celei de-a doua jumătăți a secolului al XVII-lea, în Anglia apare o grupare spontană de individualități excentrice, unite prin gusturi eretice și pasiuni cognitive marginale, care își spuneau, după un cuvînt italian prețios, *virtuosi*. Ce era un *virtuoso* ? În accepția care ne interesează aici, cuvîntul este întîia dată folosit de un corespondent parizian în legătură cu cei care stăteau în jurul lui Galileo Galilei în iunie 1633, în ajunul abjurării solemne. Acolo se spune că venerabilul bătrîn era înconjurat *di tutti i virtuosi di Roma*. Erudiții susțin că acest cuvînt pătrunde în Anglia prin 1651, pentru a desemna acele persoane care poartă interes deopotrivă artelor și științelor, care întreprind cercetări

poziției marginale, justificată fără subterfugii, a fost fructificată de un alt improbabil *virtuoso*, om dedat unor activități aiuritor de diverse*, și anume de William Petty, cel care este considerat azi ca fiind întemeietorul, între altele, al economiei politice. El își bazează argumentarea pe un soi de principiu al eficacității marginalilor minoritari în raport cu majoritarii. În *Political Arithmetic* (scrisă între 1671-76 și publicată postum, în 1690), el încearcă să răspundă la următoarea întrebare : cum a ajuns o țară mică și fără populație numeroasă, prin comerț și politică, să egaleze în bogăție și putere țări întinse, populate și bogate ? Altfel spus, care este originea discrepanței dintre importanța materială a unui stat și puterea sa economică ? Răspunsul său este categoric : sub orice guvern și în orice stat, comerțul e dezvoltat mai viguros de partea heterodoxă a populației și de cei care profesează opinii diferite față de doctrinele public acceptate. Nonconformismul, în concepția acestui marginal, este o sursă de energie creatoare. Mai mult, Petty reușește să demonstreze că acele societăți care au păstrat sau au reușit să reinstaureze principiul uniformizării sociale au ieșit din competiția pentru prosperitate. Noi putem adăuga că replierea pe poziții fundamentaliste a două importante țări catolice, Italia și Spania, le-a scos, prin Contrareformă, din rîndul țărilor care contează : după secolul al XVI-lea, puterile Mediteranei se retrag treptat din istorie în mistificările lipsite de consecință ale barocului, răspuns al Sudului catolic la pierderea inițiativei istorice. În secolul al XVII-lea, centrul de greutate al puterii politice și economice se deplasează de la Sud la Nord și de la Est la Vest, adică spre țările care, în acele condiții istorice date, au acceptat principiul diferenței, asigurînd marginalilor și minoritarilor dreptul la existență și la afirmare.

Indiferent dacă teza lui Max Weber privind legătura dintre ethosul protestant și nașerea spiritului capitalist este sau nu adevărată, fapt este că Spania catolică a colonizat America de Sud cu subdezvoltarea mediteraneană, iar țările nordice și Anglia au colonizat America anglo-saxonă cu avîntul economic al Europei Occidentale și de Nord (G. Gusdorf, *op. cit.*). Prosperitatea și

---

* Medic, profesor de anatomie la Oxford și de muzică la Londra, inventator, economist, supraveghetor regal, moșier în Irlanda și membru al Parlamentului, geograf, om de afaceri prosper și statistician.

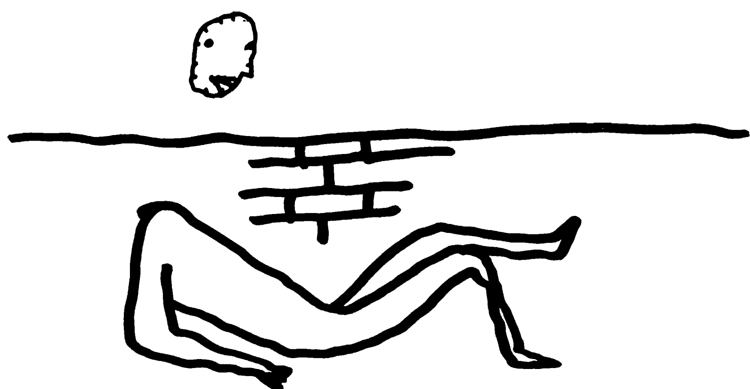
creativitatea unei țări pier uneori prin nebunia triumfătoare a majoritarilor : revocarea, în 1684, a edictului privind legalitatea pluralismului religios (Nantes, 1598) a avut consecințe economice dezastruoase pentru Franța, iar condamnarea lui Galilei (1633) a retezat fără rest dezvoltarea pînă atunci impetuoasă a științei italiene. Decadența intelectuală accelerată în care intră Italia după abjurarea lui Galilei face din această parte a istoriei ei o traumă națională. Cheia evoluției moderne s-a dovedit a fi pluralismul inițiativelor. Cu siguranță că nu este o întîmplare solidaritatea dintre nașterea științei moderne, a națiunilor și a individualismului. Acest fapt este atît de frapant, încît un istoric reputat al științei precum George Sarton a putut conchide că „istoria științei se întrepătrunde constant cu istoria ereziilor religioase". Aici accentul nu trebuie să cadă pe ideea impietății religioase, ci pe acceptarea dreptului la diferență, într-o lume a separației puterilor, deopotrivă umane și divine.

Orice act creator începe prin proclamarea diferenței. La origini, creatorul este un marginal. Și, *qua* marginal, el este un minoritar. Obsesia integristă a asimilării se hrănește pieziș din setea de a suprima diferența, care anulează întotdeauna fermentul creator. Au progresat acele societăți care au admis că diferența nu este o erezie și care au îndrăznit, sfidînd principiile societății tribale, să protejeze dreptul la diferență. Marginalitatea nu este o crimă decît pentru societățile tribale sau, în cazul celor moderne, pentru cele bolnave. Pretenția integristă de unitate socială este pentru o conștiință modernă un semn sigur de boală. Cînd proclamă preeminența comunității asupra individului, adepții moderni ai tribalismului nu mai pot prețui comunitatea așa cum arhaicii o puteau face nevinovat, în vîrsta lor istorică : ei o revocă resentimentar, urînd dreptul la alternativă, care este dreptul imprescriptibil de a avea dreptate de unul singur împotriva tuturor. Ei, adepții tribalității moderne, resuscită setea irațională de sîngele pe care Isus marginalul l-a vărsat pentru triumful majoritarului Caiafa. O proastă politică față de marginali, cum am văzut, transformă o societate promițătoare într-una menită, lent, sinuciderii. Este un fapt că viața nu poate fi prezervată stagnînd, ci numai printr-o creație continuă (Isus, *apud Matei* 10, 39). Civilizațiile stagnante se recrutează dintre cele care, din diferite motive, ajung și reușesc să impună un tip uman unic, recuzînd „infinita varietate a naturii

umane“ (A. J. Toynbee, *Study of History (abridgement)*, vol. I, 1947, Part II, Chap. XI). Pasiunea ipsatorie pentru o singură ipostază umană a dus Sparta la refuzul oricărei forme de artă (deși a existat acolo o artă preclasică foarte promițătoare) ; mai mult, fixația maniacală pe idealul războinicului carnasier a făcut din Sparta, după victoria în războiul peloponeziac, un stat inapt să asigure pe termen lung conducerea lumii grecești. Eșecul Spartei de a fructifica victoria dovedește că suprimarea principiului diferenței este o proastă politică de stat. Și că, dimpotrivă, în ciuda aparențelor, forța reală a unei socități stă în pluralismul mental de care este capabilă. Este motivul pentru care cred că se înșeală cei care susțin că mădularul rebel trebuie amputat (interpretare patologică a dictonului „puterea e în unitate“), că vitalitatea unei națiuni stă în monolitism etnic* și că regenerarea poporului poate fi obținută prin alungarea „străinului“ (simbol etern al alergiei la diferență). Cît timp individualitatea există, existența marginalității este un semn de sănătate socială. Iar realizarea unanimității indică fie că ne îndreptăm spre un dezastru, fie că tocmai am ieșit din el. Pericolul reagregărilor tribale este totdeauna cu promptitudine sezisat de marginali și, tot fără greș, este mereu ignorat cu vehementă voioșie de majoritari. Iar beția plină de delicii care îi cuprinde pe aceștia la sugestia triumfului unanimității îmi evocă remarca ironic-resemnată a lui Alphonse de Candolle : „Înainte de 1789 ne îndreptam spre catastrofă crezînd că pășim întins spre epoca de aur“ (*Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles*, 1873, p. 243). În mod paradoxal (tocmai pentru că impune alternativa), la principiul individualității (*i.e.* al marginalității) nu există alternativă.

---

* Găsesc potrivit să semnalez aici că, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, cuvîntul *etnic* îl desemna la noi pe păgîn (adj.) : cf. *Dicționarul împrumuturilor latino-romanice în limba română veche* ; Buc., 1992, p. 112.



I, 8. *OTIUM CUM DIGNITATE**

Începînd să traduc un text de-al contelui Jacques de Ricaumont, am constatat cu neplăcere că sunt constrîns să echivalez *oisiveté* cu inactivitate, neologism săltăreț și barbar. În mod cu totul ciudat, *oisiveté* este tradus în unele dicționare prin puturoșenie, ceea ce este fals. Francezii îl echivalează cu starea unei persoane care nu are ocupație, care, deci, nu face nimic. Rădăcina este latină, din adjectivul *otiosus,* care înseamnă inactiv, fără ocupație oficială. Dar și : calm, pașnic, liniștit și, deopotrivă, inutil. *Otium,* despre care a vorbit G. Călinescu în „Poezia realelor" (1948) ca fiind *lenea activă*, este ceea ce noi numim răgazul : timpul liber, repaosul. Așa repus sensul cuvîntului *oisiveté*, obser-

* „Viața particulară onorabilă" (Cicero, *De oratore*, I.1).

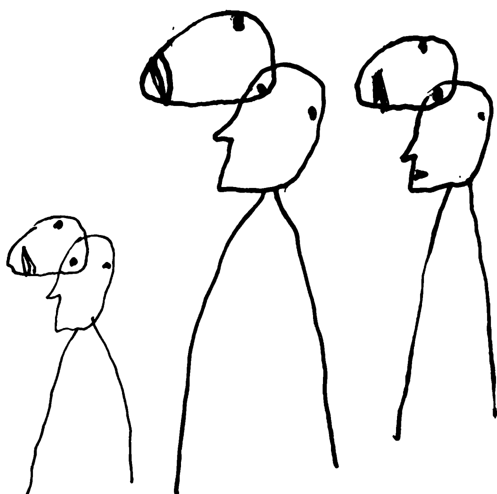
vațiile contelui de Ricaumont privitoare la lene își recapătă locul firesc. Ele nu mai sunt frapante decît pentru cine e prea lipit de mistica muncii, cum a fost, cu siguranță, cel care a tradus inactivitatea de tip *otium* prin puturoșenie.

De altfel, răsfoind orice dicționar de aforisme și maxime la capitolul lene sau muncă, ceea ce am numit mai sus mistică a muncii, care nu e altceva decît euforia datului în brînci, este mai mult decît aparentă. Te întrebi dacă nu cumva toți acești bărbați eminenți (femeile, spre onoarea lor, lipsesc !) și-au pierdut mințile : toți consimt că truda pe brînci e minunată, că omul fără muncă nu e decît o maimuță depravată, că geniul e inferior chinului și că parfumul sudorii e mireasma supremă. În sumă, ei cad de acord că scopul vieții nu este, spre pildă, cunoașterea, ci mai degrabă gesticulația operațiilor cunoașterii, adică, mai pe șleau spus, aflarea în treabă. Dacă, atunci cînd dansez, nu este important să *dansez*, ci să fac pași, înseamnă că, de fapt, esențial este doar să mă bîțîi. Inventariind însă mai atent numele ilustre care semnează aceste voioase și unanime inepții, observ imediat că aproape toți turiferarii muncii sunt moderni, și anume posteriori secolului al XVII-lea. S-ar zice că începînd de atunci a intrat în om un soi de urgență, o nerăbdare care îl somează fie să dea în brînci (adică să nu gîndească, deci să nu aibă probleme, *ergo* să fie fericit), fie să se epuizeze în plictis (pentru că are probleme, pentru că gîndește, pentru că nu muncește). Grecii aveau un proverb, potrivit căruia leneșii sunt mereu în sărbătoare : el face un frumos pandant preceptului lui Marcel Jouhandeau, care a generalizat propriul experienței răgazului la întreaga viață. Firește că viața trebuie să fie o sărbătoare ! Nu mai puțin, concluzia este că cei vechi nu se plictiseau nefăcînd nimic, în timp ce noi nu mai știm să ne suportăm singurătatea și răgazul. În moderni pare a fi un vid absorbant, care, în lipsă de interlocutori, se așează la picioarele scaunului, asemeni găurii care îl sorbea pe Pascal. Într-un sens, Pascal este primul modern : la el, excesul, nerăbdarea, partizanatul, într-un cuvînt, inaptitudinea pentru *aequanimitas*, se manifestă pentru prima dată cu un geniu indiscutabil și contagios. Pentru Pascal, omul lipsit de activitate este condamnat la propriul său neant. Secvent, pe modern îl caracterizează teroarea de sine însuși convertită uneori în groaza de celălalt. Cultul pentru nefericire este perfect solitar cu vacuumul care îi cuprinde pe moderni în

absența muncii, reflex mecanic a ceea ce francezii secolului al XVIII-lea numeau *esprit faux*.

Ideea de a scăpa de sine însuși prin muncă i-a venit lui Antonie cel Mare, în pustie. A înlocuit spontaneitatea ispitelor cu mecanica monotonă a lucrului mîinilor. Nobil, aceasta se cheamă „mîntuire prin muncă". Oricum, faptul că *Patericul* se deschide pe o astfel de pagină sugerează că frisonul aflării în treabă a intrat în lume o dată cu activismul creștin. Anticii detestau specializarea ca pe o mutilare vulgară. O dată cu idealul sfîntului, ideea nocivă a performanței intră ca o carie în constituția echilibrată a facultăților omenești. Inepția potrivit căreia tot ce nu este în erupție e mediocru are meritul de a transforma fără greș oameni fără însușiri deosebite, dar normali, în energumeni tiranizați insuportabil de o vanitate mereu scormonită cu fierul roșu. Deși nu pare, ipocrizia genialității e consecința directă a neputinței de a te accepta așa cum ești, din care rezultă aversiunea modernă pentru inactivitate. Umflarea sentimentelor, dezmățul mărturisirilor „dostoievskiene", vulgaritatea punerii sufletului pe masă, toate acestea sunt solidare cu ascensiunea cultului muncii ca salvare. Fără teama de a șoca, se poate spune că formula sufletească a modernilor exclude demnitatea pură și simplă, adică liniștea de sine. Mă refer, firește, la cele două virtuți cardinale ale autenticității, care sunt detașarea și autonomia, și la forma cea mai pozitivă a discernămîntului, care este disprețul pentru ceea ce merită disprețuit. Vreau să spun că un om liber nu are nevoie de muncă pentru a se salva. Și că, în general (vorba lui Henry de Montherlant), *l'âme n'a pas à être sauvée.*

Notă. În anul 155 î.Hr., Carneades academicul a ținut la Roma, în fața elitei romane, două discursuri succesive : într-unul justifica imperialismul roman prin universalitatea dreptului, în celălalt îl invalida, prin nelegitimitatea forței. Carneades nu era un sofist, și scopul său era consolidarea noțiunii de justiție. Cum ? – eliminînd falsele inocențe, adică avînd curajul să spună ce vede. Într-o lume de activiști, simt nevoia să justific viața contemplativă și lenea care o face posibilă. Într-o lume de inactivi, aș susține rodnicia activității. Aceasta nu înseamnă că adevărul este *relativ* : el este pur și simplu *particular*. Universală este doar minciuna.



I, 9. UN ARGUMENT TRANSCENDENTAL ȘI O APĂRARE

Deși e antipatic să pornești un discurs clamîndu-ți abrupt certitudinile, eu voi începe prin a enumera două, care mi se par intim legate de validarea lor sub forma individualismului. Dar mai întîi aș dori să mă întreb : ce anume conferă unei „certitudini" certitudinea ei ? Dacă am să spun că certitudinea este un soi de instinct al cunoașterii, releg toată problema în domeniul formării instinctului, dacă, bineînțeles, nu sunt dispus să admit, și eu nu sunt, că certitudinea mea privind, să zicem, falsitatea anumitor idei ale stîngii ar fi înnăscută. Certitudinile, deci, se formează.

Cum ? Răspunsul cel mai simplu, dar și cel mai inevitabil, este : cu ajutorul altor certitudini. Prin urmare, pentru a avea cel puțin o certitudine este necesar ca în prealabil să fi avut mai multe. Aici am avea cu adevărat de a face cu o regresie la infinit dacă toate certitudinile ar fi de egală valoare. Dar, din fericire, eu consider certitudinea mea că Pămîntul se mișcă ca fiind ierarhic inferioară certitudinii mele că Dumnezeu există. În acest caz, un șir de convingeri de egală valoare poate fi cu ușurință fundat într-una sau mai multe certitudini de valoare superioară. Pot, bunăoară, extrage certitudinea *neexperimentală* a rotației Pămîntului din certitudinea de tip *transcendental* „Dumnezeu există" (cam așa a făcut Galileo Galilei). Ar părea că prin ideea de ierarhie a certitudinilor am introdus în raționamentele mele un factor arbitrar (aici, cu sensul de subiectiv). În fapt, ea este, deși inconștient, un dat prim al constituției noastre : noi deducem ordinea lumii din ierarhia existentă implicit în convingerile noastre, și nu invers. De aceea este de mare interes să putem distinge între o certitudine-fundament și o certitudine-consecință. Cînd disputăm, spre pildă, în chestiunea monarhiei, noi de fapt implicăm certitudini mult mai primare decît acelea invocate mereu (și prostește), privind raporturile Regelui Mihai I cu mareșalul Antonescu. Disputa politică ar fi mult mai relevantă filozofic (și mai sănătoasă moral) dacă am putea deveni conștienți de adevăratele certitudini care ne mișcă, subteran, dar, de fapt, „din înalt", gîndirea.

Prima mea certitudine, pe care doresc să o enunț aici (și pe care tocmai am argumentat-o circular) este aceasta : pentru că există o ierarhie principială a certitudinilor, orice convingere de nivel mai scăzut poate fi înțeleasă printr-una de nivel superior. Reciproca nu este adevărată. Acestei convingeri i se poate aduce un contra-argument interesant. Într-adevăr, coerența ierarhiei pare a nu putea fi asigurată decît dacă suntem permanent și în întregime conștienți de înlănțuirea certitudinilor. Dacă, spre exemplu, din certitudinea „Dumnezeu există" se extrage enunțul cert „Pămîntul e în centrul lumii și e imobil", atunci în mod evident aș intersecta *contradictoriu* șirul indicat mai sus, potrivit căruia, „dacă Dumnezeu există, lumea are o asemenea constituție încît Pămîntul se poate mișca". Acest argument este semnificativ nu doar pentru că sugerează o dificultate reală, cît mai ales pentru că oferă un criteriu de a da un sens natural ierarhiei. Să reformulăm

argumentul astfel : șirul de consecințe care poate fi stabilit între certitudinile de valoare inegală nu este unic. Dacă este așa, atunci sensul inferior/superior poate fi stabilit cu ușurință : cu cît o certitudine are un spectru mai bogat de consecințe, cu atît ea este situată mai sus în scala ierarhiei. Firește că, în acest caz, afirmațiile care implică divinitatea sunt mult mai bogate în consecințe de orice tip decît cele care implică existențele particulare. A doua certitudine care interesează aici este următoarea : un principiu este cu atît mai rodnic cu cît potențialul său imaginar este mai vast. Echivocitatea este mai spornică decît univocitatea.

Aș dori să prezint acum care este argumentul meu în favoarea individualismului. Întîi o precizare : orice discuție abstractă lasă impresia neplăcută că există o mișcare a gîndurilor independentă de „voința" gîndirii care le gîndește ; în special, reluînd exemplul nostru, că *în mod fatal* tot ce este echivoc este de la sine și prodigios. Dar de ce trebuie să fie echivocitatea plină de bogăție ? De ce, altfel spus, termenul superior al ierarhiei este în sine mai bogat decît oricare dintre termenii imediat inferiori ? Ei bine, argumentul meu este acesta : tipul de existență umană care face ca echivocul să fie prodigios în raport cu univocul, iar Dumnezeu să fie *naturaliter* un termen ultim superior, poartă numele de individualitate. În fapt, dacă Dumnezeu se întîmplă să fie „vîrful" ierarhiei (am pus ghilimele pentru că Dumnezeu nu este un obiect), este pentru că individualitatea e principiul ei *transcendental.* Pentru a fi om în genere este suficient să poată fi pus raportul de transcendență într-un tip de existență capabilă să facă posibilă lumea. Pentru a fi om înzestrat cu individualitate este însă necesar ca lucrurile cele mai „nesigure" să fie în mod natural cele mai bogate în posibilități de fructificare. Nu orice lume este construită în acest mod : ci numai aceea făcută posibilă de existența individualității.

De ce am numit acest tip de om „individualitate" ? Dincolo de arbitrariul oricărei denumiri, un motiv mi se pare îndeajuns de puternic. Procedeul prin care mintea noastră abstrage univocul din multitudinea echivocă este identificarea unor unități de semnificație, separate după anumite criterii de individualizare. Noi spunem în mod curent că un chip are o identitate distinctă numai atunci cînd poate fi considerat individual. În rezumat, *individualizarea* este procedeul prin care gîndirea noastră plăsmuitoare

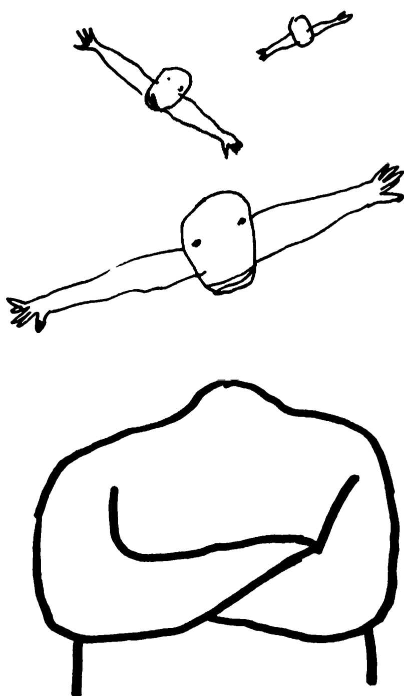
selectează uni-echivocitățile multiplicității. Prin urmare, dacă acceptăm acest sens transcendental acordat individualității, putem atunci spune că individualitatea este destinul inconturnabil al unui anumit mod de a fi om. Mod care poate fi caracterizat paradoxal astfel : individualismul este firea omului care își justifică în mod spontan certitudinile verificabile prin certitudini inverificabile (considerate, acestea din urmă, de ordin superior) ; este omul care găsește în mod spontan în sine puterea de a explica văzutele prin nevăzute și de a prefera „siguranței" pipăibilului „nesiguranța" gînditului ; omul care poate împinge încrederea în ierarhia certitudinilor sale pînă acolo încît să afirme că cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veșnice.

Să tragem acum consecințele cele mai însemnate ale acestui punct de vedere. Întîi de toate, e limpede că raportul individualității cu certitudinile sale nu este nemijlocit, ci este de ordinul credinței. Cultural vorbind, acolo unde se întîlnesc religii ale credinței, avem în principiu de a face cu un subiect uman de tip individualitate. Ideea de a umbla prin credință, mai degrabă decît prin vedere (cf. Pavel, II *Cor.* 5,7), nu poate veni decît unui tip uman care își prețuiește mai mult certitudinile interioare decît percepțiile senzoriale. În al doilea rînd, individualismul este un destin al individualității care nu pare a fi deloc inevitabil. Dacă înțelegem prin individualism transformarea unui principiu transcendental (individualitatea) într-unul metodologic, atunci vedem că această trecere a fost efectuată pentru religiile credinței numai în cadrul creștinismului latin. Deși individualismul este o atitudine latentă în mod natural între posibilitățile individualității, el a fost perceput încă din secolul al XIX-lea, din motive esențial politice, ca o înstrăinare a omului față de esența sa profundă (deși aveau idei diferite despre esența omului, atît materialiștii cît și spiritualiștii au admis același tip de argument). Cît îi privește pe creștini, condamnarea individualismului mi se pare incultă. Ea se bazează pe distincția dintre *individ* și *persoană*, care a căpătat o vogă „actuală" prin disputa dintre Dumnezeul impersonal al panteiștilor și Dumnezeul personal al teiștilor (o problemă a secolului al XIX-lea). În fapt, mie mi se pare că dogma hristologică, „două naturi – o singură persoană", nu permite erijarea unei opoziții *teologice* între individualitate și persoană. Potrivit dicționarului lui Lalande, definiția persoanei, unanim acceptată de tot

Evul Mediu latin, era dată în termeni de individualitate : persoana nu era nimic altceva decît „substanța individuală înzestrată cu natură rațională" (*naturae rationalis individua substantia*). Dimpotrivă, deprecierea teologică a individualismului este un fapt recent, legat de voga politică a curentelor antiliberale cuprinse în formula întoarcerii la „spiritualitate" prin instaurarea unui colectivism organicist. Mai mult, individualismul aparține celei mai profunde tradiții a creștinismului latin și nu este nicidecum o deviație bastardă a acestuia. (Aici am îmbrățișat tacit ideea că excesele nu sunt nemijlocit imputabile principiului.)

În fine, există o profundă lege a firii, potrivit căreia reintegrarea originilor nu se poate face prin regresiune orizontală, ci numai printr-o ruptură ontologică de nivel, care presupune integrarea cel puțin a nivelului imediat superior. La Euripide, de pildă, găsim ideea că numai „sfintele rîuri" se pot întoarce la izvoare (*Medeea*, 410). În același fel, orice regresiune neasistată divin, îndreptată spre moduri de a fi pe care timpul deja le-a îngropat în sertarele lui, îl decade pe om din condiția sa și îl aruncă în animalitate. Am putut deja vedea felul în care regresia elitelor SS la modul de a fi al vechilor confrerii de războinici-fiare conduce la cea mai calificată animalitate. La fel, egalizarea oamenilor, în comunism, după modelul regresiv al comunei primitive, a generat un sistem politic tarat de o criminalitate animalică. Observația mea este următoarea : întrucît omul nu își poate schimba *neasistat* modul de a fi (decît, cum am văzut, cu riscul de a cădea în animalitate), disprețul agresiv față de individualism al multor „spirituali" de azi este extrem de periculos. Las deoparte nepotrivita lui trufie, și voi spune doar că nu există alternativă *imanentă* la individualism pentru cei care sunt deja individualități. Orice formă de agregare corporatistă a indivizilor, după reguli inventate de vizionari și visate retrospectiv de erudiți, nu poate conduce decît la pustiitoare regresii tribale, care nu pot restitui omului nimic din ceea ce se pretinde că i-ar fi luat individul ; și aceasta dintr-un motiv elementar : noi nu suntem stăpînii modului nostru de a fi, ceea ce înseamnă că individualismul este azi în noi ca o natură umană *dată*.

PARTEA A DOUA



II, 1. VIAȚA INIMITABILĂ

Un poncif morocănos și inexact, cu gregară îndărătnicie prizat de *viri eruditissimi** de oriunde, a vrut ca lumea în care trăim să reproducă decadența și descompunerea lumii romane. Toate sanitarele imprecații împotriva degradării moral-social-politice au fost foloite pentru a stigmatiza disprețuitor civilizația și cultura europeană în secolul XX. Miracolul de a trăi într-o lume *nouă* și

* *Viri eruditissimi* reprezintă spiritul de corp al comunității care dictează condițiile bunei reputații științifice. Sunt pedanți, orgolios specializați și dictatoriali. Prin terorismul intelectual pe care îl exercită, *viri eruditissimi* au proprietatea de a inhiba manifestările creatoare care scapă definiției de specialitate. Din pricina lor Jakob Burckhardt nu s-a încumetat să publice *Griechische Kulturgeschichte*, rodul anilor săi tîrzii : «Sunt un eretic și un ignorant și aș fi sfîșiat, pentru vederile mele îndoielnice, de *viri eruditissimi*».

avantajele intelectuale care decurg din prosperitatea azi generală (în Europa) nu i-au impresionat, pe acești asceți ai castității culturii. Istoricii vor găsi, poate, explicații unanimei desconsiderări de care s-a bucurat, din partea intelectualilor, civilizația noastră modernă. În ce mă privește, am sentimentul că trăim în mijlocul unei lumi extraordinare, o lume în plină expansiune, deloc decadentă, și aflată în ecloziunea exuberantă a principalelor sale forțe. O lume care se potrivește deplin jubilației cavalerului Ulrich von Hutten : „Științele sunt înfloritoare, spiritele se mișcă, este o plăcere să trăiești !“ E straniu cum tocmai acele aspecte ale civilizației noastre care dintotdeauna au întrunit consensul ofuscat al detractorilor sunt și cele mai viguroase și mai pline de sănătate. Nonconformismul intelectual, profuzia tehnologiilor de tot soiul, sfidările multiple ale științelor exacte, mobilitatea plurală a artei și infuzarea ei cu stilul de efemer al modei și cu rapiditatea secvențială a *clipului*, cultura plăcerii, individualismul, apetența irezistibilă spre consum material, muzica *rock'n roll*, cultul succesului, atracția democrațiilor liberale, gustul natural pentru religiozitatea difuză (tipic epocilor de așteptare), democratizarea și, simultan, elitizarea culturii, cruzimea și rafinamentul violenței, în fine, erotismul vieții cotidiene. Prin acest polimorfism jaculatoriu, civilizația secolului XX* se califică drept o cultură plină de vitalitate și exuberanță. Ea poate fi comparată cu Roma secolului I d.Hr. sau cu oricare epocă de Renaștere, în nici un caz cu epocile în care valorile declină, iar pasiunile se chircesc, cum voiseră pedanții.

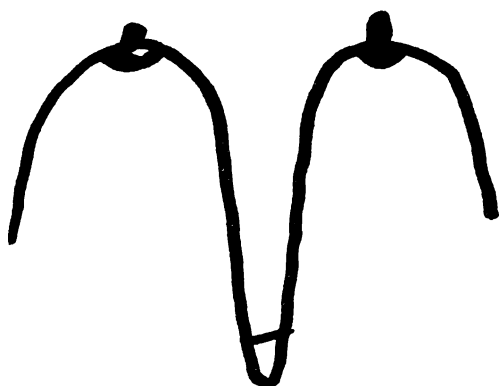
Ceea ce caracterizează aceste epoci de Renaștere este un nou și copleșitor sentiment al plenitudinii vieții. O bogăție resimțită ca actuală, trăită cu sentimentul că este plină de miez și, încă, inepuizabilă. Viața din epocile de Renaștere nu are nevoie de adjectiv pentru a se simți esențială. Trăirea nu o epuizează, dar sentimentul actului esențial se epuizează în ea. Cum spunea Wittgenstein, problema sensului vieții este corect pusă numai de perspectiva care o desființează ca problemă. Or, ceea ce s-a schimbat în Europa în jurul anului 1955 a fost sentimentul oamenilor față de

* Tipică pentru ceea ce numesc civilizația europeană în secolul XX a devenit Europa numai după 1955, cînd impactul tehnologiei asupra vieții de zi cu zi s-a generalizat, iar valorile prelungitei agonii a secolului al XIX-lea au fost complet lichidate.

propria lor viață și vitalitate. Epoca severilor care scrutau după sensul vieții în afara trăirii ei a apus (*Deo gratias* !) o dată cu răspîndirea noului simțămînt al vieții, care face din actul de a fi viu un fel de fragranță și un soi de ritual religios. Parfum și sacralitate, două evanescențe pline de profunzime. Sau de superficialitate, cum doriți : important e să avem mereu în minte modul în care Nietzsche îi caracteriza pe Greci, despre care afirma că sunt „profunzi prin superficialitate". Urechilor scorțoase trebuie să le sune destul de frivol, dar adevărul a fost întotdeauna superficial, ca și esența. Ei bine, din expansiunea acestei vieți a rezultat o muzică nouă, care, prin universalizarea mijloacelor de comunicație, a devenit azi internațională în același fel în care internațională fusese cultura vînătorilor paleolitici sau civilizația neolitică. Noua oicumenă, născută mai puțin împotriva valorilor pompieristice cît în consecința noului sentiment al plenitudinii vieții, s-a făcut *alături* de Europa pedanților și în dispretul culturii oficiale. Fără fasoane și cu o anume nepermisă familiaritate plebee, valorile Europei eterne s-au retopit după criteii care nu au mai cunoscut inhibiția. S-a produs un soi de retribalizare a culturii aulice, despre care, pînă a nu fi devenit *pop*, nu ne dădusem seama cît este în realitate de populară. Vom rămîne în afara vieții de azi dacă nu vom înțelege că severităților conscrise ale profunzimii de academie le-au luat locul dezinvoltura și jovialitatea superficialității, că arta de catalog este treptat înlocuită cu o artă-prezență, că mediul cultural actual este, spre deosebire de cel de școală, omniprezent, că el conține TOTUL într-un mod simultan-secvențial care este amețitor, și că valorile (cu) morgă au făcut locul unor valori ale întrupării cotidiene. Moda, despre a cărei valoare spirituală voi vorbi altădată, nu este mai frivolă decît eternitatea, iar cultura reclamelor nu poate fi comparată cu felia de pepene sub clar de lună la talcioc decît de țîfnoși. Această nouă cultură a mediilor de comunicare nu este o subcultură, reflectă ceva extrem de profund din ființa noastră prezentă, și anume un nou mod de a fi viu, care imprimă vieții, înaintea oricărui conținut, un radicalism al trăirii inoportun asociat decadenței. În fapt, toate trăsăturile noii noastre vitalități, conjugate, bineînțeles, cu excesele și cruzimile ei (de natură sau gust), pot fi regăsite în notele care alcătuiesc trăsăturile oricărei Renașteri : cheltuire abundentă și nepăsătoare a posibilităților de viață, familiaritate cu emoția violenței, cruzime, *douceur*

de vivre, polimorfism sexual, *vitiorum dulcedo, coniunctio oppositorum* asupra binomului plebeu/elitar, &c. Dacă m-am limitat numai la valorile morale, este pentru a recunoaște aici valorile explozive a ceea ce prin exemplul lui Marcus Antonius s-a numit în epoca imediat următoare asasinării lui Caesar „viața inimitabilă". Modelul politic al acestei vieți a stat la originea celor două valori prin care Eugen Cizek a caracterizat „secolul" lui Nero : *agón* și *luxus*, valori care se potrivesc bine și în exerga secolului nostru. Într-adevăr, viața noastră are seriozitatea concursurilor, adică a luptei care nu are altă miză decît jocul (cu acel crud și realist mod de a da moartea pe care l-am mai întîlnit la Ahile : „Mori și tu, prietene, și taci") și posedă eleganța, îndoielnică pentru gustul clasic, a splendorii flatulent exhibate : lux și luxură.

Ar fi naiv să fim șocați de asemănarea noastră cu epoca celor mai scelerați împărați romani. Ea este oricum mai încurajatoare decît comparația deliterioasă cu agonia lipsită de glorie a Romei. În plus, înainte de a ne lăsa intimidați de sceleratețea epocii, pompos umflată de morocănoșii istorici din *lobby*-ul senatorial, să învățăm să îi admitem vitalitatea prin care s-a impus în forme, în idei și în destine, iar cît ne privește, să învățăm a ne scruta fără complezență sau rictus. Suntem, azi, o umanitate de Renaștere. Și, deopotrivă cu cea din secolul I, această umanitate este magnifică și crudă, prodigă în realizări-promisiuni, și iremisibil, extraordinară. „Științele sunt înfloritoare, spiritele se mișcă, e o plăcere să trăiești". Într-adevăr. Cuvintele cavalerului își păstrează valoarea.



II, 2. METAMORFOZELE LUI IPHIS

Jacob Burckhardt definea Renașterea italiană prin fenomenul „trezirii personalității". Roma secolului I d.Hr. și secolul XX, epoci de Renaștere deopotrivă, par a fi marcate cu precădere de o fibrilantă sete a *schimbării* personalității. Orice Renaștere începe printr-un nou sentiment al vieții. Faptul de a fi viu, acum și aici, este resimțit din nou cu o acuratețe și o prospețime extraordinare, ca și cum sursele vieții, neschimbate de la începuturile lumii, s-ar fi reînnoit acum pentru a naște încă o dată lumea. Intensitatea resimțită a faptului de a fi viu într-un mod incredibil își atinge repede nivelul unei nervozități care devine cu timpul urgență : astfel, noul *mod de a fi viu* tinde treptat să devină un nou *mod de*

a fi în lume. O conștiință ascuțită a vieții secretă inevitabil „hormonii“ care vor sfîrși prin a o schimba. Totul : masca, rangul social, obiceiul, natura, firea, tipul sexual, înrădăcinarea. Această nervozitate devine repede exacerbare, și este firesc ca formele mai conturate ale nerăbdării schimbării subiectului să apară la personalități care contorsionează normalul și efectuează străpungerea spre patologic. Pînă la schimbarea lumii, germenii care o anunță par pulsiuni ale abnormului. În aceste personalități, care fac și *își* fac rău, este ca o suferință a ideii, în care conturele ideii sunt agresate de vecinătatea cu infernul.

Succesiunea de împărați abnormi pe care a cunoscut-o Roma secolului I d.Hr. nu poate reflecta pur și simplu ghinionul unui imperiu încăput arbitrar pe mîna unei serii sinistre de monștri chemați la ființă de Furii. Tot ce ține de istorie relevă din stil. Aici este în chip obvios vorba de stilul unei epoci atroce, cum atroce era și sufletul roman care în mod secret o cerea. Și, desigur, mai este ceva și anume încercarea de a impune un nou stil politic, bazat pe „viața inimitabilă“ a lui Marcus Antonius, încercare eșuată prin Nero în secolul I și deopotrivă eșuată în Renașterea italiană prin Cesare Borgia. Dincolo de anormalitate, acești împărați și generali și-au folosit puterea pentru a depăși în ei înșiși (și, vai, în alții !) limitele umanului. Nero descoperă, o dată cu posibilitatea puterii absolute, libertatea transumană implicată de ea. Suetonius remarcă, privitor la Nero, că nici un împărat pînă la el nu îndrăznise atîta cît și-ar fi putut îngădui. Or, miezul nebuniei acestor împărați este că au îndrăznit să violeze marginile admise de cutumă ale umanului. Nebunia lor, niciodată nu s-a subliniat îndeajuns acest lucru, este și a epocii. *Metamorfozele* lui Ovidius sunt obsedate de alunecarea identității sexuale, care, în anumite pasaje din *Arta iubirii*, conduce la confuzii care nu deghizează numai o pasiune homosexuală (nici nu ar fi fost deplasat, în Roma imperială), ci un hibrid hermafrodit, așa cum apare bunăoară la Catullus în *Carmen 63* : „Eu, o femeie, eu, un bărbat, eu, o fecioară, eu, un băiat“. Sexul incert este primul pas spre o personalitate schimbată. Al doilea este ruperea măștii, inversarea rangului social. Pasiunea pentru travesti a unor împărați romani, și anume a celor care erau contaminați de vocația „vieții inimitabile“, nu mai trebuie argumentată. Cassius Dio, bunăoară, remarcă despre Caligula că „era însetat să apară drept altceva decît o făptură

umană și decît un împărat". Măștile și rochiile sale extravagante făceau pandant mobilității sociale care permitea plebeilor licențe cu care împăratul, spre oroarea senatorilor, se identifica. Nero, cum subliniază și Eugen Cizek în monografia pe care i-a închinat-o, era enorm de popular : valorile sale extravagante erau și ale plebei, iar atrocitățile sale, cu excepția incendierii Romei, nu i-au atins decît pe aristocrați, care îi rezistau în numele unui cod politic tradițional. Dacă polimorfismul sexual tindea să schimbe tipul sexual, inversarea rangului social și proliferarea măștii aveau scopul de a altera natura socială. Rămînea înrădăcinarea. În modul cunoscut, Nero și-a contestat filiația recurgînd atît la incest, cît și la crimă, iar Commodus, care a oferit un suport intolerabil „vieții inimitabile", i-a dat concubinei sale numele mamei, transformîndu-și viața sexuală, cum nimerit o spune Camille Paglia în *Sexual Personae* (1990), într-o „dramă oedipiană". Anularea înrădăcinării gonadice o întîlnim la un alt personaj tipic, chiar dacă tîrziu, pentru ideile politice ale „vieții inimitabile" : Elagabalus, „un preot sirian pe tronul cezarilor" (D. Tudor). Acesta depășește modalitatea travestiurilor, încercînd să acționeze direct, biologic, asupra alcătuirii sale. Dio ne relatează că Elagabalus a cerut medicilor să îi practice prin incizie o vagină în trup și că greu a putut fi descurajat să nu se castreze (acceptînd ca un compromis circumcizia). Acest mod de a devia înrădăcinarea gonadică nu putea primi decît o formă brutală în acele timpuri primitive din punctul de vedere al chirurgiei sau al medicinii hormonale. Peste toate, frapează asemănarea lui Elagabalus cu Michael Jackson, cîntărețul de *rock*.

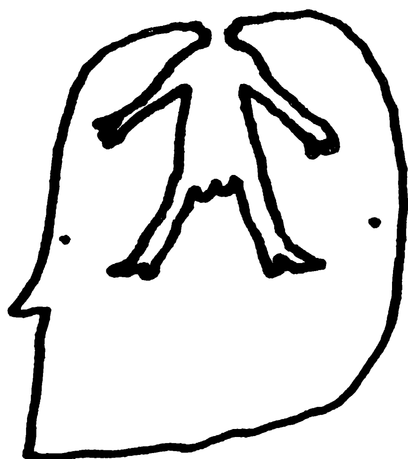
Spectacolele modernului par reluarea, cu mijloace tehnologice specifice, a stridentelor celebrări închinate de antic zeului El Gabal.

Luați descrierea făcută de Herodianus unei astfel de celebrări și schimbați pompa de gust îndoielnic a veșmintelor de purpură și aur cu pompa de gust îndoielnic a uniformei de paiete și glanț sau cu ținuta de *rocker*, agresiv asortată cu lanțuri, piele, boxuri, cuie și ținte ; în fine, schimbați fluierele și tobele care susțineau isteria cultului orgiastic cu chitările electrice și tobele cultului deopotrivă orgiastic al muzicii *rock*, și veți obține un același spectacol „țipător", violent, senzual și exaltat, oficiat și atunci și acum de un *pontifex maximus* efeminat și cu nervii în ebulițiune. Accentele care la Michael Jackson frizează liturghia neagră, la Elagabal îmbracă trăsături sistematic „negre", în raport cu ceea ce tradiția anticului

venera : sacrilegiul căsătoriei cu o vestală, replica senatului tradițional printr-unul de matroane, condus de o „femeie-bordel", &c.

Cît privește alunecarea tipului sexual, și Michael Jackson duce travestiul homosexual în ultimele consecințe, ca și predecesorul său antic, trecînd de la efeminarea fizionomiei la operații estetice de profunzime, implicînd modificarea structurii osoase a faciesului. Senzația pe care o produce privirea lui este incertă : seamănă acelor creaturi hermafrodite care, dacă îi credem pe satiricii latini din secolul I, umpleau pletoric străzile Romei ; deopotrivă, aduce în minte pe Iphis din *Metamorfozele* lui Ovidius, cea care „și-a îndeplinit ca băiat dorințele pe care le nutrise ca femeie". Michael Jackson a mers la capătul dorinței care la un om normal se istovește în travestiul prilejuit de succesiunea modelor, sau în refularea pulsiunilor homosexuale. Asemeni curajului de a îndrăzni al împăraților secolului I, Michael Jackson a îndrăznit să își schimbe natura și să exploreze, în felul său inhibat și frenetic, un mod de a fi care este interzis celor cu identitate academică.

O altă concepție despre valoarea vieții individuale, combinată cu primejdioasele ispite ale puterii nelimitate, le permitea împăraților romani să ucidă indemni și fără probleme de conștiință. Modernii atinși de trepidațiile schimbării *în concret* a subiectului se mulțumesc cu violențele mai veniale ale costumației și ale manierelor, cînd nu eșuează direct în delincvențe pentru care noua noastră concepție despre valoarea vieții individuale are, în codul penal, paragrafe numeroase. În plus, celor cu bani și cu trup de uzură, medicina le oferă mijloace surprinzătoare de a-și schimba tipul sexual sau înfățișarea. În mod evident, calea adevărată a schimbării subiectului nu este aceasta. Nu mai puțin, aceste încercări neîndemînatice și piezișe aruncă o lumină necesară asupra unui proces care se desfășoară latent în istoria noastră europeană, și care deocamdată se arată prin acești „monștri". Cei vechi spuneau : îi numim monștri pentru că arată (*Monstra vocantur quia monstrant*). Cu îndemînatică precauție, noi putem azi gîndi aceste idei fără a ne mai lăsa contaminați de nebunia care izbucnea din ele cu belșug în mîna descoperitorilor. Într-un sens care trebuie încă descifrat, urgența secolului care a precedat vara indiană a secolului Antoninilor trăiește și în modernitatea noastră nerăbdătoare. Notele esențiale sunt un nou sentiment al propriei vieți, „viața inimitabilă" și sentimentul iminenței schimbării subiectului istoric.



II, 3. ARTHUR C. CLARKE ȘI SCHIMBAREA SUBIECTULUI

„Eu vă învăț ce este Supraomul. Omul este ceva ce trebuie depășit. (...) E sens al Pămîntului Supraomul. (...) Omul e o sîrmă întinsă între animal și Supraom (...), o punte și nu un țel la care să ajungi."

Fr. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra,* 1883

Cînd apărea, în 1953, capodopera lui Arthur C. Clarke, *Sfîrșitul copilăriei*, epoca saluta în ea o viguroasă operă a literatu-

rii de anticipație. Uzînd de o recuzită devenită manieră încă de la clasicii genului din secolul al XIX-lea (excelența științei, progresul nelimitat al cunoașterii, extratereștrii, tehnologiile viitorului, zborurile interplanetare, &c.), nimeni nu a ezitat să catalogheze *Sfîrșitul copilăriei* în rubrica SF a literaturii. Și totuși, tema centrală a cărții lui Clarke nu este una de anticipație, cum nu este de anticipație tema lui Isaac Asimov din tetralogia *Fundația* (1951-81), a cărei configurare și tratare relevă mai degrabă din filozofia istoriei propusă de Arnold J. Toynbee în *A Study of History* (10 vol., 1933-1954).

Despre ce este vorba ? Cîndva în jurul lui 1975, atît americanii cît și sovieticii sunt pe cale să realizeze zborul spre Lună. Cursa dintre cele două puteri este brutal întreruptă de apariția deasupra fiecărei mari capitale a unei flotile de nave spațiale aparținînd Overlorzilor, făpturi enigmatice care prin metode pur pașnice impun pacea mondială, eficacitatea extremă a economiei și, deci, prosperitatea universală, înființarea Statului mondial, &c. Overlorzii interzic oamenilor numai două activități : studiul fenomenelor paranormale și zborurile interstelare. În rest, umanitatea cunoaște, sub paza și veghea acestor gardieni cosmici, înflorirea deplină a întregului ei potențial creator, la momentul apariției Overlorzilor. Căci umanitatea încetează să mai evolueze creator o dată ce rivalitățile și conflictele dispar : oamenii descoperă că aventura se hrănise numai din provocările vieții periculoase. Mai mult, posibilitatea de a investiga trecutul *in vivo* conduce la prăbușirea religiei, care este însoțită de declinul științei : „Existau mulți tehnologi, dar puțini savanți mai extindeau frontierele cunoștințelor umane. Curiozitatea nu pierise, timp exista din belșug, însă inimile nu mai erau îndreptate spre cercetările științifice fundamentale. Părea inutil să-ți petreci viața căutînd taine pe care Overlorzii le descoperiseră probabil cu ere în urmă."

Printr-un artificiu epic tipic literaturii SF, și anume paradoxul gemenilor, cheia acestor desfășurări este dată, pentru întreaga umanitate, *in articulo mortis* : ultimul om, om în concepția actuală a cuvîntului, asistă la sfîrșitul omenirii așa cum o cunoaștem noi și este, totodată, martorul emancipării acelei forme de evoluție care rezultă din om și care nu mai este omul. Iată pe scurt tema

centrală a cărții lui Arthur C. Clarke, așa cum rezultă din cunoașterea auctorială a Overlorzilor*.

Overlorzii sunt ființe întrebuințate ca agenți de inginerie planetară de către un tip de existență care transcende localizarea și durata (numit *Overmind*) și care este scopul transcendent al umanității căreia noi îi aparținem astăzi. Spre deosebire de om, Overlorzii aparțin unei rase incapabile de mutație, adică de schimbarea subiectului, ei neavînd, din acest motiv, nici un rol real în evoluția și istoria universului ; în ciuda performanțelor prodigioase de care sunt capabili, ei, ca și neanderthalienii, reprezintă o fundătură evolutivă. (Clarke pare a sugera că progresul extins în toate limitele sale raționale implică o sațietate în mod limpede nesatisfăcătoare, insatisfacție epuizată în întrebarea „și de aici încotro ?", tipică făpturilor care nu pot realiza saltul.) Omul în schimb, în ciuda conștienței sale insuficiente, aparține raselor capabile de mutație. Care este, la Clarke, teoria schimbării subiectului ? Rasa umană a suferit multiple transformări ale trupului, în trecut (*e.g.* procesul desfășurat între *homo sapiens fossilis* și *homo sapiens recens*, cca 40.000-10.000 î.Hr.) ; în timpul actualei constituții trupești a omului s-au manifestat în el o serie de capacități (*poltergeist*, telepatie, previziune, telekinezie, &c.), care depășeau cadrul biologiei curente și care constituiau prevestiri ale viitoarelor posibilități umane, *în urma* mutației. Altfel spus, actuala minte umană reprezintă o fază finală de evoluție, corespunzătoare constituției biologice de acum a omului ; dar mintea umană poate efectua *saltul* spre un alt mod de a fi în lume, care nu mai este uman : actualul om este printre ultimele generații de *homo sapiens*. Întrucît actualul mod de a fi al omului nu epuizează *toate* posibilitățile minții noastre, ci numai posibilitățile ei *umane*, rezultă că scopul umanității nu este omul, ci, cum ar spune Nietzsche, supraomul, sau, cum afirmă Clarke, supramintea. În această dezvoltare este implicată o aceeași schemă conceptuală pe care

---

* Autorul a impus vocii auctoriale a naratorului atîta știință despre cele narate cîtă au și acele personaje numite Overlorzi. Astfel, fiind vorba de o istorie cu *mutanți*, naratorul adoptă minus-cunoașterea unor ființe incapabile de mutația care este subiectul central al cărții, tocmai pentru a evita situația falsă de a debita enormități care ar micșora credibilitatea misterului epic propus. Schimbarea subiectului, asemeni iminenței acelor revelații care nu se mai produc, rămîne reverie pură.

anumite culturi au cunoscut-o : omul, prin anumite reminiscențe profetice, conține deja germenii unui alt mod de a fi în lume, care transcende umanul și care constituie o mai bună soluție de armonie cu lumea în întregul ei.

Argumentul lui Clarke privind necesitatea internă a schimbării subiectului este de același tip : față de imensitatea copleșitoare a universului, omul, în mod evident, nu este o făptură la scara lumii ; dar principiul existenței este comensurabilitatea între segmente, armonia ; deci omul actual trebuie să piară, sau să devină ceva pe măsura întregului. Și, într-adevăr, cam la un secol după prima apariție a Overlorzilor, mutația se produce : „Metamorfoza cuprinse toată rasa umană, precum o epidemie transmițîndu-se dintr-o țară în alta. Practic, nu afecta pe cei trecuți de zece ani, însă sub această vîrstă nu scăpase aproape nimeni."

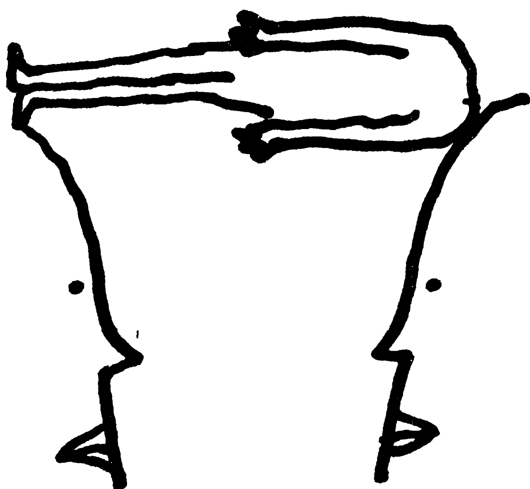
Supraomul lui Clarke transcende principiul individuației și reprezintă o formă de existență colectivă, neplurală : umanitatea mutantă numără 300 de milioane de „indivizi", cuplați între ei prin non-separabilitate (restul oamenilor suferă, datorită blocării viitorului, o rapidă regresie la animalitate sau optează pentru eutanasie : altfel spus, existența nu mai este localizată). Manifestările acestui nou mod de a fi în lume, care, în faza de tranziție, seamănă unor ritualuri arhaice din *illud tempus*, sunt, pentru prima oară de cînd omul există, pe potriva universului : noua viață este capabilă să rotească luna, să împalideze stelele, să anuleze gravitația terestră, să introducă în lumea materială levitația, să mistuie orice formă de materie și să o transmute în propria ei formă de existență.

În fine, noul mod de a fi al „omului" se manifestă ca „o coloană arzătoare, uriașă, aidoma unui copac de foc", care se scurge într-un soi de rețea neregulată de linii și dungi ce oculteează stelele : momentul fuziunii este însoțit de o puternică însuflețire a lumii, cînd lucrurile încep să emane lumină ; apoi totul se resoarbe în noul mod de a fi al fostei umanități, iar planeta Pămînt dispare din sistemul nostru solar. O teribilă singurătate rămîne în lume după retragerea supraminții, care se comportă ca și divinitatea invizibilă, omniprezentă, fără adresă sau individualitate : absența ei năruie alcătuirea.

Ar fi prea mult să analizez simbolistica geometrică a acestei narațiuni : este suficient să remarc că ea se supune repertoriului

hermeneutic tradițional. Aici am căutat să pun în evidență ideile referitoare la tema de mare vechime mitologică a schimbării subiectului, temă care trece prin tehnicile de viață lungă ale taoiștilor, prin inițierile religiilor de Mistere, prin idealul tipului *jivan-mukta* (eliberat în viață) sau al sfîntului creștin, centrat pe ideea că *parousia* este deja realizată. În timpurile mai noi, tema schimbării subiectului a avut în Friedrich Nietzsche un profet exaltat, primul care a încercat să dea istoriei o interpretare din această perspectivă. Arthur Clarke regăsește această temă, devenită, după *Știința logicii* (1807) a lui Hegel, una din temele centrale ale culturii europene, dîndu-i un relief sezisant prin situarea ei într-o perspectivă deopotrivă istorist-evoluționistă și eschatologică. Firește, aici nu putem trece cu vederea faptul că *Sfîrșitul copilăriei* (1953) este o creație solidară și contemporană cu teologia scientistă propusă de Pierre Teilhard de Chardin în scrierea *Super-humanité, Super-Christ. De nouvelles dimensions sur l'avenir* (1943). Exact ca în mecanismul de schimbare a subiectului propus de Clarke, pentru Teilhard de Chardin omul actual nu este încă „zoologic adult", dar omenirea se îndreaptă irepresibil spre starea de „superumanitate", în care indivizii umani vor fi cuplați printr-un unic „supercreier mondial". Potrivit viziunii lui Teilhard, abia în această stare de „supercreier" omul se va putea angaja definitiv spre punctul final Omega, iar conștiința se va putea susține integral prin energia spirituală în care toate se vor resorbi, fără rest.

Împrejurarea că tema schimbării subiectului (în *Sfîrșitul copilăriei*) a trecut neobservată mi se pare remarcabilă. Ea ilustrează, deopotrivă cu ocultarea *inevitabilă* a semnificațiilor de adîncime în ultima epocă modernă, măsura în care nu suntem conștienți de lucrurile cele mai decisive (după cum se știe, simbolismul își transmite mesajul indiferent de ignoranța noastră în ce-l privește).



II, 4. EȘECURILE AURORII

„Noi, cei noi, nou-născuții înainte de vreme ai unui viitor încă nedovedit, avem nevoie pentru un țel nou și de un mijloc nou, anume de o sănătate nouă, de *marea sănătate*. După viziuni ca ale noastre și cu o asemenea foame imensă în știință și în conștiință, cum am putea să ne mulțumim cu *omul de astăzi* ?"

Fr. Nietzsche, *Știința veselă* (1881/82), § 382

Sentimentul că undeva prin istoria grecească trece o cezură care împarte istoria în două a dominat reflecția istoricilor secolului al XIX-lea. Cum aceștia, clasiciști de strictă tradiție winckelmanniană, erau hipnotizați de excelența paradigmei „Atena democra-

tică", criteriul a părut a sta în epuizarea acestui model, în care istoricii citați vedeau forma tipică a grecității desăvîrșite. Pornind de la acest concept al clasicismului grec, adevărată judecată sintetică *a priori* a studioșilor, cezura care s-a impus cu tenacitate a fost cea propusă de J. G. Droysen, între lumea culturii clasice și lumea care urmează morții lui Alexandru cel Mare : „Numele lui Alexandru reprezintă sfîrșitul unei epoci și începutul unei noi vîrste" (*Geschichte des Hellenismus*, 1877/78). Spiritualitatea și cultura care urmează tăierii nodului gordian capătă trup prin răspîndirea limbii grecești în lumea orientală, răspîndire consecutivă unui puternic sincretism între culturile fostelor civilizații din Semiluna Roditoare și lumea grecizată a Mediteranei.

Schimbînd criteriul, deplasăm cezura. În epoca în care Droysen propunea demarcația bazată pe termenul *Hellenismus*, Fr. Nietzsche alegea o alta, pornind de la inflexiunea deviantă produsă în lumea grecească de războaiele medice și de hegemonia dobîndită de Atena. Și anume, noul criteriu propus era următorul : paradigma grecității nu este Atena lui Pericle, ci epoca de elan spiritual care premerge războaielor medice (514-479 î.Hr.). Clasicitatea adevărată a Greciei ar fi fost, în această viziune, modul de a fi, gîndirea și forma de existență a presocraticilor.

Potrivit lui Nietzsche, istoria grecească (și a lumii) este despicată în două nu de opoziția a două culturi (presocratici *versus* socratici), ci de radicala deosebire dintre două moduri de a fi în lume ale unor tipuri umane profund diferite. Din punct de vedere exterior, lucrurile sunt limpezi : pînă la războaiele medice, evoluția intelectuală a lumii grecești se desfășoară în colonii ; agresiunea barbarilor perși aduce în prim plan puterea Atenei, care impune ca ideea centralizării sub propria ei hegemonie să se substituie vechiului ideal de unitate, bazat pe reforma spiritului : unității sărbătorilor și cultelor panhelenice i-a luat locul unitatea de atac a imperialismului. Publicul bigot al Atenei ia locul publicului edificat din Milet sau Agrigent. Ceva se închistează și se retrage din lume prin această mutare de accent : oamenii vremurilor noi sunt mai mici, mai reduși în posibilități de viață și mai incapabili de libertate. După 50 de ani de hegemonie fericită, valorile clasice grecești (*i.e.* valorile Atenei !), lipsite, tocmai, de profunzimea reformei eșuate de presocratici, intră într-o dramatică criză : războiul peloponeziac conduce la înfrîngerea Atenei de

către o putere inaptă spiritual să conducă, Sparta ; înfrîntă și ea la rîndul ei de Teba, după o scurtă revanșă a Atenei, Grecia încetează politic să mai conteze în fața Macedoniei, care, prin Filip, devine o putere în expansiune. Este ca și cum această vertiginoasă năruire prin consecință s-ar datora unei șubrezenii inițiale a fundamentului. Iar atunci cînd, prin macedoneni, limba greacă triumfă asupra întregii oicumene, mesajul ei spiritual, deja falsificat de Atena, se epuizase. Va trebui să așteptăm *Epistolele* apostolului Pavel pentru ca geniul limbii să se aprindă din nou și „în sfîrșit, limba greacă să exprime o ardentă și vie experiență spirituală“ (U. von Wilamowitz-Moellendorff). În sumă, concluzia lui Nietzsche este aceasta : războaiele medice au transformat o istorie care tindea să schimbe modul de a fi al omului într-o degringoladă confuză și lipsită de artă ; grație lor, istoria greacă a avut un *daemon ex machina*. După hegemonia Atenei, „apropierea de revenirea spiritului grec mai este posibilă prin niște anti-Alexandru, capabili să reînnoade firul gordian al culturii grecești, de unde a fost desfăcut...“.

Cu acest citat din *Ecce homo* (1888) ajungem la valorile și la filozofia politică a omului presocratic. Cînd se gîndește la omul presocratic, Nietzsche vorbește despre curajul de a gîndi și despre lipsa de scrupul „moral“ în a rosti adevărul pe care l-au practicat cîțiva filozofi din acea vreme.

Democrit, prin concepția sa că lumea este lipsită de rațiune și instinct, toți zeii și toate miturile fiind vane, Heraclit, care justifică lumea prin joc și afirmă că răscumpărarea ei stă doar în lupta care o desfășoară, și Empedocle, care profesa ideea că lucrul cel mai rațional din lume este profund și esențial înrădăcinat în abstracții oarbe bazate pe iubire și ură, dovedesc că, prin ei, grecii erau foarte aproape de a ajunge să *evaluze* exact existența umană, „absurditatea“ ei. Omul presocratic, potrivit lui Nietzsche, a renunțat la consolările idiliste ale idealurilor, el optînd, împotriva minciunii pioase, pentru libertatea de a nu minți : astfel, lipsa de speranță în privința vieții lui a fost transformată de presocratic în premisa oricărei acceptări a lumii.

Aprobarea trecerii și a distrugerii, consimțămîntul față de contradicție și de război, negarea radicală a noțiunii de ființă și acceptarea imensității devenirii, pe scurt, o aprobare a vieții care mergea pînă la bucuria distrugerii, ucigînd în sine orice urmă de

resentiment, toate acestea arată, în concepţia lui Nietzsche, că grecii se aflau pe punctul iminent de a descoperi un tip de om superior. Pentru presocratici, valoarea filozofiei nu stătea în sfera cunoaşterii, ci în domeniul vieţii : voinţa *lor* de a trăi utiliza filozofia pentru a realiza *in vivo* o formă de existenţă superioară. Prin ei, setea ştiinţifică de a cunoaşte cu orice preţ a fost temperată de criteriul valorii pentru viaţă : „căci ce aflau, voiau imediat să şi trăiască". În acele timpuri virile, viaţa era un instrument de cunoaştere.

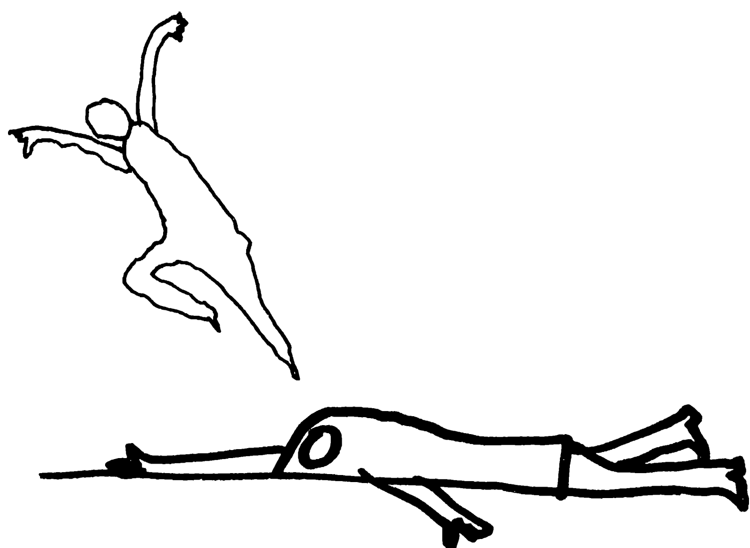
Din punct de vedere social, grupul de fenomene care manifestau noul spirit reformator a fost reprezentat de evoluţia tragediei greceşti şi a spiritului ei. Tragedia greacă a fost forma comunitară a marilor sărbători elenice, în care se manifesta realismul atroce al unor intuiţii religioase primordiale, admise în genere numai iniţiaţilor. Intenţia reformei lui Empedocle a fost să transforme calitatea vieţii cotidiene, la nivelul poporului, prin intermediul unităţii religioase rezultate din generalizarea marilor sărbători elenice şi prin transformarea spiritului tragic într-o serie de valori cotidiene : *amor fati*, concepţia profundă asupra iubirii, indistincţia dintre suflet şi trup (secventă noii concepţii despre *physis*), virilitatea agonală, îndemnul dionisiac la exuberanţă, maturitatea solară &c. Grecii acelui timp cunoşteau primejdiile existenţei şi găseau bucurie în afirmarea lor. Totul părea să îndrepte Grecia spre descoperirea unui tip de om superior. Este momentul în care agresiunea barbarilor perşi favorizează tipul atenian de grec, în pasivul căruia pot fi enumerate bigotismul inept, ranchiuna invidioasă faţă de marile lor personalităţi, pe care le ucid sau le persecută, spiritul clevetitor, acomodarea cu disoluţia valorilor, agitaţia politicianistă. Unităţii bazate pe comunitatea unui nou tip de viaţă i-a luat locul unitatea bazată pe imperialism. După eşecul reformei lui Empedocle, toată evoluţia intelectuală ulterioară a Greciei stă mărturie pentru prăbuşirea idealurilor presocratice, ceea ce înseamnă că nu mai este posibil decît un om reprezentat de idiosincraziile lui Socrate. O dată cu acesta, neliniştea de sine devine problema şi sufletul filozofiei, care, în numele fericirii individuale („pretenţia hidoasă la fericire"), timorează de acum orice curaj filozofic de a privi *direct* şi *fără milă de sine* viaţa. Ceva s-a închistat şi s-a retras din lume o dată cu eşecul reformei anunţate de presocratici. La acel ceas de eşec, destinul lumii a

trecut pe acolo. Și Nietzsche conchide : din punctul de vedere al evoluției ideii de om, omul actual este încă la vîrsta neîmplinită a tragediei grecești.

Un astfel de moment auroral, care părea să deschidă istoria spre un nou tip de umanitate, mai bogată, mai liberă, mai plină de exuberanță, a fost și Renașterea taliană. Dacă reforma lui Empedocle a fost zădărnicită de agresiunea barbarilor perși, „reforma“ Renașterii, care contaminase cu noile valori ale vieții chiar și instinctele papalității, a fost sugrumată de barbaria germană, reprezentată de recriminările resentimentare cuprinse în Reforma lui Luther. Semn că timpurile nu erau încă în pîrgă. Mai amintesc că, sub specia scelerateței, un nou tip de om au încercat să forjeze și împărații romani aflați sub seducția ideilor politico-religioase ale „vieții inimitabile“.

În ciuda elocvenței exemplelor sale (Grecia presocratică și Renașterea italiană), Nietzsche nu a reușit să impună referințelor curente ale omului cultivat criteriul său de demarcație, bazat pe abundența posibilităților de viață cuprinse în poziția unui subiect istoric schimbat. I-a lipsit, în primul rînd, un cuvînt-etichetă evocator, un logo, cum a fost excelent alesul *Hellenismus*. A fost apoi primirea ostilă de care s-a bucurat teoria sa în rîndul filologilor de strictă observanță, combinată cu destinul nefericit pe care ideea de *supraom* l-a avut din pricina tălmăcirii aptere a unui energumen cu posibilități de realizare. În camerele de gazare, totul s-a transformat repede într-o farsă morbidă și dezgustătoare. Nu mai puțin, păstrate în puritatea lor de gîndire, aceste idei pot sugera sensul în care noi, după aproape o jumătate de mileniu, suntem azi din nou o umanitate de Renaștere. Se simte în aerul timpului o nerăbdare față de omul actual care indică faptul că în jurul nostru se nasc noi valori, dintr-o prospețime a vieții care se simte din nou după atîta timp, pe sine, nouă.

Notă. S-au folosit aici, dintre fragmentele postume ale lui Fr. Nietzsche, studiile : *Filozoful : considerații aspra conflictului dintre artă și cunoaștere* (1872), *Filozoful, medic al civilizației* (1873), *Conflictul dintre știință și înțelepciune* (1875) și *Filozofia în epoca tragediei grecești* (1873, a doua prefață din 1879).



II, 5. EPILOG LA SCHIMBAREA SUBIECTULUI

Ideea pe care ne-o facem despre om influențează hotărîtor decizia asupra a ceea ce este sau nu important în istorie. Este motivul pentru care valorile care ne ghidează în evaluarea evenimentelor istorice sunt inevitabil încărcate antropologic. Pentru ca banalitatea pe care tocmai am enunțat-o să nu devină pompoasă, vă propun un mic exercițiu : să presupunem că undeva la sfîrșitul secolului trecut, în Regatul României, un număr oarecare de români s-au transformat deodată în îngeri ; contaminarea cu restul populației a fost irezistibilă, astfel că în decurs de numai cîțiva ani majoritatea românilor s-a preschimbat în îngeri ; să ni-l imaginăm acum pe un istoric al recenților mutanți : cum își va alege el

evenimentele semnificative ale istoriei românilor, gîndite acum ca un soi de preistorie a îngerilor ? Acest istoric va încerca să identifice în istoria „profană" toate atingerile posibile dintre evenimentul brut și cele care par a anunța viitoarea schimbare : secolul viril al românilor (Hasdeu), secolul întemeierii statalității românești, va deveni deopotrivă și, figurat vorbind, în principal, secolul pătrunderii la nordul Dunării a monahismului de tip isihast ; se va tranșa nemilos dubiul privind călugării români care s-ar fi aflat în jurul lui Grigore Sinaitul la Paroria, argumentîndu-se că, *în epoca întemeierii*, popularitatea isihasmului printre români era enormă ; se va scrie că marii noștri domnitori, cu pilda verificată a lui Ștefan cel Mare, au lucrat sub direcția sihaștrilor, cuvîntul „sihastru" nefiind altceva decît transcrierea românească a cuvîntului „isihast" (de aici putîndu-se deduce că toate sihăstriile adăposteau isihaști) ; în acest mod, isihaștii vor putea fi atestați și în documente, capitale devenind de acum anumite obscure înscrisuri, cum ar fi scutirea acordată de Grigore Ghica Vodă în 1776 unor sihaștri de la Putna ; importanța desființării *rumâniei* de la 1746 (Constantin Mavrocordat) va fi eclipsată de clădirea schitului Sihla, la 1731, lîngă peștera Sfintei Teodora, notorie sihastră, iar, din punctul de vedere al limbii românești, evenimentul capital al apariției în 1643 a *Cazaniei* lui Varlaam va trece în urma faptului că, probabil și înainte de 1652, după mărturia lui Paul de Alep, la strana din stînga se cînta pe românește ; totul va face din isihasm, pornind de la afirmația lui Vasile de la Poiana Mărului că rugăciunea inimii nu este numai pentru sihaștri, un mod de a fi cotidian al românilor încă din cele mai vechi timpuri ; în ocurență, acțiunea lui Paisie Velicikovschi de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea va fi doar un soi de instituționalizare a isihasmului, iar publicarea de către acesta a *Filocaliei* la 1794, care face din Moldova placă turnantă a influenței isihaste în zonele ortodoxiei, va reprezenta pandantul celeilalte acțiuni internaționale focalizate de Principate, insurgența anti-otomană de la 1821, care își va pierde, prin comparație, din importanță, iar lucrurile pot continua în acest fel pînă în zilele noastre.

Acest mic exercițiu componistic ilustrează de o manieră frapantă caracterul *convențional* al evenimentelor pe care decidem să le numim capitale. Conjectura mea este că punctele nodale ale

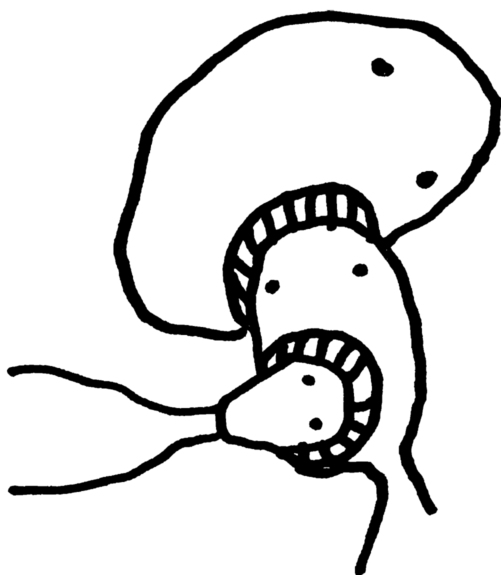
istoriei sunt hotărîte de sensul pe care îl acordăm posibilității omului de a-și schimba modul de a fi. În istorie, valoarea prezentă a omului se încorporează permanent faptelor trecutului, ceea ce face ca metafora cea mai adecvată a omului istoric să fie figura lui Aeneas părăsind Troia în flăcări cu bătrînul său tată în spinare : omul este dat numai prin prezența resuscitată a întregii sale istorii. De aici urmează că un subiect neschimbat implică o istorie a evenimentelor cruciale înțepenită. Mai mult, ignorarea fluidității istorice a omului va face ca toate criteriile de evaluare propuse de istorici să nu fie decît deducții rezultate din comportamentul judecat normal al omului actual. Este ceea ce Herbert Butterfield a numit *the Whig interpretation of history*. Dimpotrivă, istoricitatea omului istoric impune evaluarea evenimentelor prin criterii locale, corelate, în perspectivă, cu ideea pe care o avem despre sensul evoluției omului. Astfel, dacă sensul istoriei este schimbarea subiectului, atunci istoria Greciei nu mai poate fi în mod realist împărțită după criteriul lui Droysen, ci după demarcația lui Nietzsche, bazată pe eșecul lui Empedocle de a face din valorile lumii presocratice valorile întregii lumi grecești. Întîmplător, cezura reprezentată de prăpastia dintre valorile Renașterii italiene și cele ale Reformei germane (apoi, în consecință, ale Contrareformei catolice), va fi păstrată în ambele tipuri de istorii.

Deși *ideea* schimbării subiectului este oarecum contemporană cu nașterea conștiinței istorice (sfîrșitul secolului al XVIII-lea), prima ei pedagogie putînd fi indicată în lucrarea lui Hegel *Știința logicii* (1807), suportul ontologic al temei este întruparea lui Hristos și recăpătarea trupurilor la Judecata de Apoi. S-a ignorat adesea că cel devenit sfînt nu suferă atît o transformare morală, cît una de statut ontologic. Cel eliberat-în-viață își schimbă radical modul de a fi în lume, în ciuda fenomenalității sale, care continuă a fi contiguă cu a noastră. Noi nu am putea azi gîndi tema schimbării subiectului fără ambianța mentală pe care faptul capital petrecut la începutul erei creștine a făcut-o posibilă. Astfel, în raport cu schimbarea subiectului, întruparea este transcendentală : face parte, adică, din condițiile posibilității ei. Din acest motiv, este un adevărat paradox refutarea înverșunată a creștinismului de către Nietzsche. El admite ca inevitabilă necesitatea trecerii de la omul actual, „ultimul om“, la omul care a învins în sine orice urmă de resentiment față de propriul său trecut și care, în pofida

evaluării exacte a tragismului vieții, a hotărît să spună DA ! existenței în totalitatea ei, și nu resemnat, ci plin de bucurie, practicînd acel *amor fati* care face din el un *Übermensch*. Pe de altă parte, Nietzsche respinge creștinismul ca pe forma cea mai periculoasă de nihilism, care constă în devalorizarea vieții în numele unor minciuni egal susținute de interes și lașitate, adică în negarea valorii lumii de aici, pornind de la postularea unor esențe invizibile (o specie, în definitiv, a platonismului) ; argumentul său, adevărat în ciuda falsității demonstrației, este acesta : dacă distrugem aparențele, esențele vor sfîrși prin a se nărui și ele. Contradicția lui Nietzsche aici se găsește : de o parte admite schimbarea subiectului, de alta respinge, pe temeiul consecințelor, creștinismul ; or, întruparea lui Hristos este singurul garant al posibilității schimbării subiectului, este fundamentul său ontologic. Extinzînd respingerea moralei creștine la refutarea integrală a creștinismului, Nietzsche se privează de singura dovadă a posibilității *de facto* a schimbării subiectului, care este miezul mesajului său filozofic.

Aș vrea să mai adaug un scurt codicil la tema „vieții inimitabile". Am avansat ideea că, din punctul de vedere al valorilor și al atitudinii față de viață, secolul XX începe abia după al II-lea război mondial. Să privim acum soarta celor două hidoase totalitarisme care au adus ardere de tot atîtea zeci de milioane de oameni. Dictatura lui Hitler nu a putut fi distrusă decît de un devastator război universal. De ce ? Individul, potrivit valorilor atomare ale secolului al XIX-lea, trebuia să fie un individ izolat ; acest tip de individualitate a fost complet lipsit de apărare în fața agresiunilor terorii. Să ne amintim că Hannah Arendt considera că tocmai izolarea reprezintă experiența umană fundamentală pe care s-a sprijinit posibilitatea totalitarismului : „Teroarea nu poate domni în mod absolut decît asupra unor oameni izolați unii de alții." Ceea ce frapează este că celălalt sistem totalitar, mult mai monstruos proliferat, cel sovietic, a sucombat fără agresiune externă, surpîndu-se intern ca de o neputință care l-a contaminat brusc de fragilitate. Lăsînd deoparte cauzele economice și mondiale ale prăbușirii, să ne gîndim o clipă la fundamentul uman al sistemului. În ciuda sufocantei propagande și în pofida faptului că generațiile tinere au suferit prea puțin în mod direct de pe urma terorii totalitare staliniste, ideologia comunistă a suferit cel mai

răsunător eșec tocmai față de acestea. Toate premisele erau asigurate pentru ca tinerii să fie din ce în ce mai spălați pe creier. S-a întîmplat însă tocmai contrariul : din ce în ce mai spălați pe creier deveneau adulții, adică cei contaminați de rigorile bătrînicioase ale seriozității. Puțini au acordat atenție împrejurării că sistemul comunist a eșuat în izolarea lui față de acele valori care au părut ideologilor relativ inofensive : muzica *rock*, vestimentația standard a non-conformiștilor (*blue jeans*,.&c.), dezinteresul față de cultura adulților, și altele. Numitorul comun al acestor valori, deloc veniale, în fapt explozive în raport cu *establishment*-ul adult, este boicotarea seriozității. Nu e deloc neglijabilă observația conform căreia teroarea se bazează pe un consimțămînt al victimei la seriozitatea realității călăului. Conjectura mea este că totalitarismul sovietic, spre deosebire de cel hitlerist, a avut de-a face, după deceniul șase, cu un material uman care diferea drastic de cel tradițional, al secolului al XIX-lea. Individualitatea umană a adevăratului secol XX nu mai este izolată, este însoțită de un nou și exuberant, irezistibil, sentiment al vieții. Comunitățile hippie sunt primele care au înțeles să dea curs acestei stări de fapt. Starea de spirit a boicotării seriozității s-a răspîndit apoi fulgerător în lume și, oriunde apărea, își săpa distanțele între adulți și *ceilalți* : atingîndu-și coatele, două umanități începeau să trăiască *diferit* aceeași lume. Eu cred că, pe termen lung, ceea ce i-a fost fatal seriozității comuniste a fost tocmai această individualitate tînără, făcută irezistibilă de frivolele ei opțiuni – *rock*, *blue jeans* și Pepsi-Cola : *the choice of a new generation*... Lipsit de victime care să îi conceadă realitatea, comunismul s-a prăbușit în irealitatea propriei sale seriozități. Împins de cine ? De cei care, cu profunzimea superficialității, i-au boicotat seriozitatea.



II, 6. ATROCITATE ȘI GRANDOARE

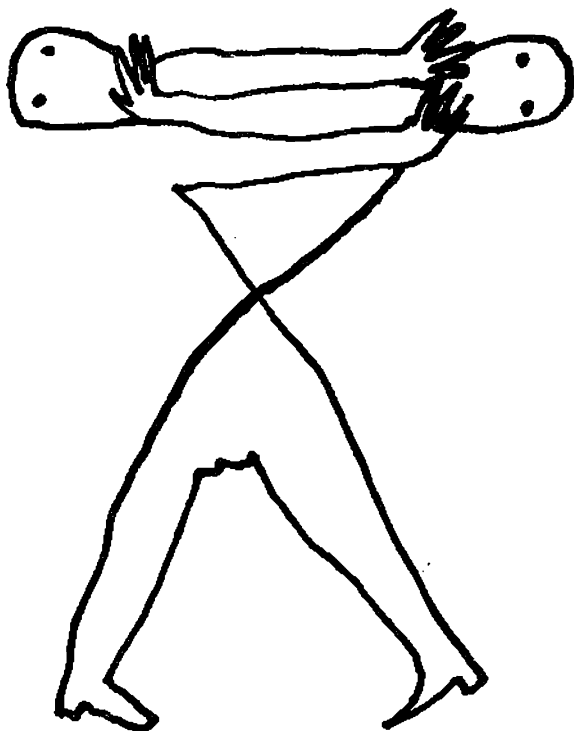
Fiecare epocă își creează un fundament al grandorii, plecînd de la o anumită conștiință a atrocității. Grecul tragediei clasice se comporta nobil față de nedreptatea zeilor sau față de ineluctabilul destinului. Măreția sa rezulta din faptul că întrebarea lui André Bonnard a putut fi pusă : e limpede, omul a greșit ; dar el, Zeul, merita să cîștige ? Atrocitatea aici e de găsit : în cantitatea de libertate prin care, folosind-o, ne degradăm. În lumea modernă acest nivel fundamental al atrocității a scăzut amețitor. Cred că motivul acestei degringolade rapide ține de faptul că răspunsul omului istoric la acest proces nu a fost niciodată etic, ci *estetic*. Omul s-a revanșat față de atrocitate inventînd un domeniu al

tragediei personale (sau colective), în care a fi înfrînt sau degradat devine un semn de noblețe. Cînd Oedipus spune că „totul e bine", el nu mai poate anula toate dezastrele pe care le-a creat (el/Zeul ?), și care alcătuiesc nivelul deja acceptat al ororii. În schimb, propune lumii un mod de a se instala în oroare care să îi confere acesteia și lui, care a acceptat-o, statutul unei nobleți sufletești, pe care arta a transformat-o în grandoare. Ieșită din acest sofism estetic, grandoarea modernă este un indicator al atrocității pe care o acceptăm în mod natural, pentru că ne-am obișnuit cu ea așa cum am colabora cu un complice. Tema deceptivă și siropoasă a „nobilității suferinței" încorporează deci un mecanism atins de claudicație : atrocitatea este resimțită în carne și/sau în ceilalți (semenul este carne de tun), în timp ce revanșa este întotdeauna luată în supraviețuitorul atrocității, care consimte cu sufletul „nobil", printr-o suferință care, pe el, îl înalță. Dezastrele, care nu mai pot fi anulate decît la Judecata de Apoi, sunt tratate printr-o binecuvîntare apostată și postișă, în care absența dezlegării se împletește strîns cu sforăriile colaboraționismului viclean. Înrădăcinată în acest mecanism de revanșă recesivă, grandoarea modernă are drept corelat natural atrocitatea, față de nivelul căreia se și definește, prin reacția enunțată.

Este sigur că stelele se reflectă și în noroi. În termenii mei, aceasta înseamnă că, oricît te-ai afla de jos, există mereu un „mai jos" față de care, prin revanșă, să-ți afirmi nobilitatea. Pe de altă parte, călătoria la capătul nopții are desigur și un sens anagogic, dar grandoarea descoperită la capătul ei constituie în mod frapant atrocitatea unei epoci precedente. Putem extrage din această observație următoarea regulă : atrocitate și grandoare se echivalează, cu condiția ca nivelul a ceea ce numim nepermis să coboare continuu (în istorie). Problema gravă, din punct de vedere moral, este exprimată de întrebarea : de ce „bunul" unei epoci trecute pare ridicol și naiv în ochii epocii următoare ? Gravitatea provine din aceea că nu este posibil decît un singur răspuns : ștacheta atrocității permise coboară mereu. Cred că obsesia lui Dostoievski legată de „totul e permis" este o consecință a conștientizării acestei reguli a căderii continue. Fapt este că azi e permis mult mai mult decît cuprindea Dostoievski prin „totul e permis". Azi acceptăm atrocități care ieri păreau inimaginabile. Și putem respira alături de ele pentru că (1) deocamdată nu ni se întîmplă nouă,

și pentru că (2) suntem imunizați de mecanismul „nobilității recesive“ (*id est*, putem oricînd exclama, pe ruinele lumii, totul e bine, crezînd că astfel am și ne-am absolvit). A fi nobil cu Céline este desigur mult mai degradant decît a fi nobil cu Schiller, deși comparația ne face să rîdem (de Schiller), lucru pe care, dacă am avea minte (sau inimă ?), nu l-am face. Ceea ce mă uluiește este că experiența oricărei nobleți moderne nu este, în ordinea timpului, mai profundă, ci mai degradată, mai abisală în sensul lucrurilor care se află în mod fatal jos. Cînd încetează să mai vină de sus, ideile vin de jos : cred că acesta este sensul teologic al regulii coborîrii ștachetei. Ceea ce îl îngrozea pe Goethe, făcîndu-l să vorbească despre romantism și boală numai într-un mod voalat și în șoaptă (vezi declarațiile făcute, în ultimii săi ani, lui Eckermann), este astăzi subiect de flecăreală cotidiană între oameni care și-au sporit nu conștiința gravității, ci superficialitatea criteriilor. Astfel, un spor de permisivitate pare a fi întotdeauna însoțit de o întunecare a conștienței. Bineînțeles că noi continuăm să fim conștienți de obiectul care nu ne mai stîrnește îngrijorare, și pe care ne-am deprins a-l trata permisiv. Pierzînd însă sfiala olimpianului consilier aulic, noi am pierdut un soi de conștiență religioasă a originilor propriei noastre gîndiri. De aceea *cădem*. Deocamdată, îmbrățișați. Oh, nu de îngeri ! De mîinile înlănțuite ale atrocității și grandorii.

PARTEA A TREIA



III, 1. POPORUL MEU ȘI CU MINE

„Doriți să știți dacă coruperea noastră de astăzi e urmarea tinderilor naționale firești ?"

Hasdeu, *Mișcarea literelor în Eși*

Mărturisesc că tonul neconsolat îmi displace. Pe lîngă faptul că e ceva impur în lamentația publică, nu uit nici o clipă că demnă în mod absolut de respect este numai suferința fizică, în timp ce așa-numita suferință morală e un amestec foarte suspect de lipsă de discernămînt și milă de sine însuși. Ei bine, cu toate acestea, și în pofida lor, tonul neconsolat mi se impune inevitabil atunci cînd este vorba de chestiunile românești. Trebuie să existe

ceva dezmățat în orice iubire, de vreme ce nu o putem ispăși decît prin suferință. Iar suferința de ceea ce ești este cea mai atroce. Într-un loc din *Istoria critică a românilor*, Hasdeu afirma că numai într-un pamflet se poate vorbi de Dumnezeul românilor. Trebuie să admit că suferința de neamul tău este un *topos* literar curent, nu lipsit de oarecare emfază : Herzen declara că îi este rușine că e rus, Soljenițîn afirma că e rușinos să fii sovietic, iar Schopenhauer făcea următoarea declarație solemnă : „În perspectiva morții mele, doresc să fac această confesiune, că disprețuiesc națiunea germană din pricina prostiei sale nesfîrșite, și că roșesc la gîndul că îi aparțin". Hasdeu citează acest cuvînt al lui Schopenhauer într-o conferință din decembrie 1892, cu intenția oblică de a și-l aplica, *mutatis mutandis*, sieși.

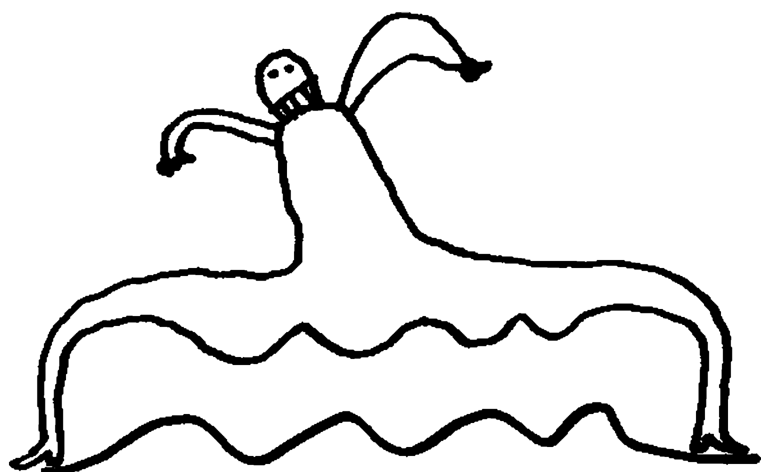
Întrucît mă privește, pînă la marea contrademonstrație muncitorească din 29 ianuarie 1990, am trăit cu poporul meu într-o armonie deplină. Deși hilar, acest enunț înseamnă ceva modest și plin de seriozitate : pînă la acea dată, adevărat *terminus ad quem* juridic, aveam despre a fi român părerea pe care o avuseseră despre *românitate* marile figuri ale culturii noastre interbelice. În esență, credeam că a fi român este o substanță. Și că textele esențiale privitoare la specificul românesc reprezintă un soi de protocoale inițiatice. Această substanță esențială o aveam *eu*, prin legatul strămoșilor mei, și trebuia să fie aceeași cu substanța sufletească pe care o poseda oricine era alcătuit din aceeași plămadă. A fi român nu punea, din partea mea, nici o problemă de alegere : era un destin incontumabil. Dilect, firește, căci ontologia optimist-măgulitoare edificată de Mircea Vulcănescu și Constantin Noica, cu aportul tîrziu, dar prețios, al speculațiilor despre *terra mirabilis* datorate logicianului Anton Dumitriu, părea a crea un drept. Românitatea, prin urmare, se instituia ca un soi de privilegiu, un soi de botez prin naștere, anterior nașterii. Să fii român era echivalent cu a fi ales. Ați recunoscut aici, desigur, teoria etnicității ca spermatozoid ștampilat. Înainte de *dies ad quem*, aveam certitudinea că poporul român este o familie extinsă, a mea. Dependent de ea prin însușiri ereditar transmise, legitimitatea preeminenței familiei asupra mea nu avea nici o legătură cu consimțămîntul liber al conștiinței mele. Era cu neputință ca eu să voiesc altceva decît familia mea, iar neamul meu să fie în vreun fel esențial deosebit de mine. Eram mistic unit cu poporul meu, și

asta nu dintr-o rațiune sentimental-delirantă, ci dintr-un motiv elementar : mă reprezentam în el, iar eu, simțeam, eram capabil să îl reprezint deopotrivă. Toate acestea pînă la 29 ianuarie 1990, cînd, bolnav de suferință, am înțeles că oamenii simpli, de care mă credeam legat prin legături invizibile de identitate, sunt animați de cu totul altfel de reprezentări despre lume decît mine. Teza unității invizibile trebuia să cadă. Mai mult, am scăpat *de justesse* de bîta ageră a reprezentanților populari, care, într-un chip îngrozitor, oscilau între urletul „La muncă !“ și nerozia hilară „Noi muncim, nu gîndim !“. Votul de la 20 mai a consfințit, dincolo de neregularități sau falsuri, plebiscitarea acelor valori care mie îmi produceau o repulsie vădită. Diagnosticul era pus : nici vorbă de *unio mystica* între mine și poporul meu. Rămînea chestiunea următoare : oamenii erau cei care se înstrăinaseră de „esența“ românească, sau pur și simplu toate considerațiile legate de substanța românească fuseseră vorbărie goală ? Se alterase oare poporul meu în cei cincizeci de ani de traversare a deșertului, sau, dacă a rămas neschimbat, el nu se recunoscuse de fapt niciodată în valorile lumii interbelice, în care eu continuam să cred ? Problema mea era agravată de faptul că majoritatea familiei mele de sînge fremăta de entuziasm la vederea activiștilor care îi confiscaseră lui Ceaușescu puterea, în schimb se înecau de indignare la adresa partidelor istorice, iar pe Rege, în care eu cu naivitate vedeam legitimitatea, îl detestau cu ură.

Falia pe care am semnalat-o, în care destinul meu personal se împletește cu destinul multor români, este problema esențială a istoriei noastre recente. Dincolo de valori, care pot fi mai mult sau mai puțin arbitrare, chestiunea este cum de am ajuns, părți din același popor, să avem instincte atît de deosebite ? Nu cred că esențialul stă în disputa legată de persoana lui Iliescu sau a altui politician al zilei. Persoanele, aici, sunt pretexte ale tropismelor și resentimentelor din subterană. Căci identificarea multor români cu bîțîiala președintelui și cu tipul său de persoană nu este o simplă eroare de judecată și nici un accident istoric : este un soi de auto-denunț. Nu poți adera la niște discursuri precum cele ale unor Ion Solcanu sau Vasile Văcaru fără a te supune, imediat, la o radiografie necruțătoare. Aici ambiguitățile și dozajul fin al criteriilor de judecată dispar. În fond, ceea ce admirăm ne condamnă mai mult decît ceea ce respingem. Am fost unanimi în a-l respinge

pe Ceaușescu : dar deosebirile fundamentale ale motivelor pentru care îl detestam au ieșit la iveală abia cînd a trebuit să facem dovada pozitivă a opțiunilor noastre. Pe Ceaușescu, unii îl detestau pentru că le altera demnitatea. Alții l-au detestat pentru că nu erau în locul lui să facă cu ceilalți ceea ce el făcea cu ei. În fine, probabil cei mai mulți resimțeau față de Ceaușescu fascinația morbidă a victimei pentru cel care o strivește : îi detestau răul, dar îi admirau forța. Napoleon spunea că forța nu este niciodată ridicolă. Nu se înșela. Deși prezent în enorm de multe bancuri, care îl ridiculizau, Ceaușescu și-a supraviețuit prin tipul de autoritate statală care, în ochii celor mulți, face și azi legitimitatea puterii lui Iliescu. Partidul prezidențial este, metafizic vorbind, ectoplasma spiritului lui Ceaușescu. Căci, în imaginarul public, legitimitatea actualului președinte este delegată pe cale de consecință din autoritatea celui trecut. Bineînțeles, îmi dau seama perfect că această logică este sărită de pe fix. Nu mai puțin, aceasta este logica după care funcționează strania identitate dintre discursul președintelui și electoratul său fidel. Succesul lui Iliescu nu e nici întîmplător și nici neglijabil : el este un simptom pe care istoricii, ca și sociologii, trebuie să îl ia în seamă cu toată seriozitatea. Căci nu persiflarea este apotropaică, ci mitul cosmogonic întemeietor.

Aceasta este veritabila rană din trupul poporului nostru, vindecabilă doar, poate, prin cuvîntul vreunui curat Parsifal : părți din trupul comun jură pe mituri de întemeiere diferite. Eu cred că religiosul este partea cea mai profundă din om. Omul de care diferi prin Dumnezeu este omul de care diferi prin origine. Or, cine se recunoaște diferit în origini comune ajunge, cu timpul, să aibă origini diferite. Originile diferite conduc la popoare diferite. Reformulat, acesta este traumatismul românesc : după deșertul comunist, care a fost în fapt un perfid experiment Pitești la scară națională, Dej și Ceaușescu au lăsat în urmă două popoare diferite. Căci faptul cutremurător, să nu ne lăsăm înșelați de dulcegării sentimentale, este acesta, clar și hidos : în oamenii, faptele și istoria noastră (pînă de curînd comună), românii se recunosc după identități diferite. La popoare mai norocoase, erudiții vorbesc de disocierea sensibilității : la noi s-a disociat identitatea personalității de bază.



III, 2. LAPSUL ȘI COLAPSUL ESENȚEI

Nu știu cum erau de fapt românii de altădată, dar vociferarea zgomotoasă a celor de azi și pasiunea lor stranie pentru înghesuiala lipicioasă, amestec de bășcălie vulgară și de vicioasă desconsiderare de sine, sunt pentru mine, ca român, o permanentă somație. E limpede că riscurile poziției mele țin de paradoxul mincinosului. Căci, contemplîndu-mi semenii, nu pot să nu mă întreb : „adevărata" natură a românilor a fost pînă acum pios ignorată (*pia fraus* a patriotismului), sau asist, contrariat și neputincios, la o transvaluare de proporții a tuturor valorilor românești „clasice" ?

Indiferent de răspunsul pe care aș fi tentat să îl dau acestei dileme, faptul care îmi impune este viața cotidiană românească însăși – soi de inconștient colectiv monstruos, cu impudică nepăsare exhibat oriunde, oricui și la întîmplare. Parcă jupuiți de făptura lor exterioară, românii duc, de cîtva timp, o existență cu măruntaiele interiorității la vedere. Totul se vede, *prin* actele lor : limfa pulsînd, sîngele curgînd, tendoanele moi și efemeritățile flegmei purulente. O vivisecție în care tragicul se amestecă indiscernabil cu hilarul, căci pacientul se vede pe sine suferind, urlînd și scăpînd vînturi, ceea ce, avînd un vîrtos simț al umorului, îl face să se cutremure de rîs, rîs care însă îi întețește durerea, și așa mai departe. Este oare toată vechea deriziune a istoriei noastre îmbrîncite care reizbucnește acum în noi, ca o recapitulare finală înaintea Judecății de pe Urmă ? Să îmi amintesc. Setea de beneficiile unei puteri înjositoare îi conduce pe febricitații fii ai lui Alexandru cel Bun, Ilias și Ștefan (ultimul îl orbește pe primul pentru că i-a înecat mama, iar fiul primului îl decapitează pe ultimul, în semn de justiție familială), la erezia împărțirii Moldovei, pentru a putea domni simultan și necontraziși. Iliaș, ca un netrebnic, renunță la posesiunile lui Alexandru și manifestă căința slăbănogilor pentru călcările bravului său părinte împotriva polonilor. Sămînță debilă și diluată ! Demonul deriziunii face ca un domn mărunt să se cheme nu Ilie, ci, hipocoristic, Iliaș, cum se cuvine veseliei inexplicabile care îi cuprinde uneori, din senin, pe degenerați. În timp ce Iliaș și Ștefan își împart țara, frățește, tătarii pradă Moldova de două ori. Fiul își omoară mama, fratele își orbește fratele, nepotul își decapitează unchiul : aceasta este istoria moldovenească între moartea lui Alexandru cel Bun și venirea lui Ștefan cel Mare.

Este, în definitiv, istoria noastră și azi, dezbinați cum suntem de o clasă politică ahtiată după sărutul servil și suferind de semnele cele mai evidente ale descentrării sufletești, adică de confuzia dintre interes și demnitate, dintre inteligență și viclenie, dintre justiție și frică, ce ni s-a transmis deplin și nouă. E o întîrziere în spiritul nostru, o divagare infantilă stupefiantă (care acum se traduce prin delir politic), un parvenitism descurajant și o infatuare ridicolă, țîșnite resentimentar dintr-un soi de minorat mintal. Conversația dintre românii de la coadă sau din tramvai (aceste două mari instituții publice, care au făcut educația maselor în ultimele decenii, și continuă să o facă la fel de eficient și azi)

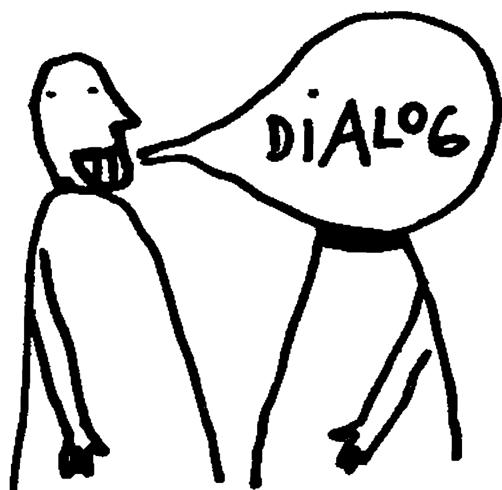
uluiește prin caracterul definitiv și casant al convingerilor care se înfruntă, cum ? – niciodată calm, deferent, cu demnitate, ci uzînd cu agresivitate de tonul răstit, de stridența bășcălioasă și de țîfna oțărîtă a celui pentru care discuția nu este decît un mod de a aplica soluția finală unui interlocutor înfricoșător (și ridicol), demonizat de o mentalitate pueril gnostică. Ceva persiflant și ofensator emană mereu, recriminator, din perorația preopinenților. Cu solemnă obstinație românul de azi emite un discurs deopotrivă sigur de sine, incoerent și inflamat de mania persecuției. Ceea ce, din capul locului, anulează posibilitatea salvării prin spirit. În mod aproape patetic, românii au încetat să se mai mîntuie prin umor, căci o umoralitate jupuită nu poate nici primi nici emite bună dispoziție.

De unde vin toate acestea ? Ei bine, de cîteva zile cunosc răspunsul. În toată monumentala lui imbecilitate, el mi-a fost comunicat, confidențial și elocvent, de un om simplu, cred că zugrav, alături de care făceam coada la pîine : ceea ce îl rodea pe omul nostru era faptul că românii nu mai au „șvungul" pe care îl aveau pe vremea lui Burebista (rețineți, *românii* lui Burebista !). Am înțeles deodată că inexplicabilul delir românesc al omniscienței înțepate răspundea de fapt unei manii a persecuției întărîtate : prin felul răstit de a fi, prin maniera nevricoasă de a reacționa, prin flegma mitocană promovată în relațiile sociale, românul caută să mascheze o sensibilitate ulcerată, o slăbiciune aproape corporală. Ceea ce îl face să *vază* abnorm și să *simță* monstruos este că a ajuns acum, la 2050 de ani după Burebista, stăpîn pe o identitate de neant. S-a trezit deodată că *vulgata* bunului român nu mai este, în ciuda oricărei sforțări patriotice, creditabilă, că recursul la antipatica ființă folclorică *nu mai ține*, că, în fine, texte despre specificul național odinioară capitale au fost brusc lovite de nulitate, devenind în mod stupefiant, și de pe o zi pe alta, neverosimile. Legănați de certitudinea măgulitoare a propriei noastre excepții, am descoperit că nu mai suntem ce credeam, confortabil, că fusesem, intrînd astfel nepregătiți în riscurile pierderii identității. Delirul de certitudine care străbate, ca un frison epileptic, creierele românilor de azi exprimă, cu un tragic care mie îmi taie respirația, surparea oricărui reazem în trecutul nostru metafizic convențional.

Va trebui, dacă avem cumva voința colectivă să învingem, să ne inventăm un altul. Altminteri, neamul bizar care a transformat

argumentele în interjecții, care schimbă replici răstite într-o română de mahala, simplificată prin prostești solecisme argotice și gîtuită de țigănisme, acest neam poate fi în mod deslușit considerat drept pensionarul prostrat al postistoriei române.

Pentru restul celor lucizi, rămîne, ca oricînd pentru făpturile înzestrate cu un suflet etern, soluția salvării individuale.



III, 3. DILEMA OPȚIUNII PREALABILE

Inaugurînd o nouă revistă cu un articol programatic pe ultima pagină („Dilema cea de toate zilele", în *Dilema*, Anul I, Nr.1, joi 14 ian. 1993, p.16), directorul acestei publicații vrea parcă să descurajeze orice veleitate de a atașa spiritul ei vreuneia din formele deja clasice, la noi, de autism persecutat de suspiciune. Spre deosebire de articolul alăturat, semnat de dl. Augustin Buzura („Prea devreme, prea tîrziu ?"), care este scris în nota definitivului („suntem absolut necesari", „am certitudinea"), dl. Andrei Pleșu adoptă un stil dubitativ și propune un punct de vedere dilematic, care invită la o reflecție pe cont propriu. Problema pe care ne-o propune este următoarea : de ce nu ne înțelegem între

noi ? Din ce motiv dialogul eșuează sistematic în blocaje agresiv-ireductibile ? Dl. Pleșu ne prezintă o descriere (interpretare), o explicație și un remediu. Să începem cu descrierea.

Imposibilitatea dialogului s-ar datora faptului că cei mai mulți dintre noi inversează raportul firesc dintre deliberare și opțiune ; în mod normal, crede dl. Pleșu, opțiunea este precedată de deliberare ; cum argumentele sunt propuse de reflecție, absența deliberării face imposibil dialogul ; mai mult, atunci cînd opțiunea o precede, se întîmplă două lucruri : raționamentul este înlocuit prin tropism, iar faptele nu mai intră în țesătura opțiunii decît sub somația confirmării ; astfel, omul care a optat înainte de a delibera transformă lumea într-o schemă maniheistă, ca în operetele-balet ale propagandei maoiste, în care jocul nevricos al tropismelor sale se instituie în gnoză universală ; realitatea este manipulată de sentimente exclusive și, cu cît este ea mai nebuloasă, cu atît mai tranșante sunt deciziile prin care, rătăcind ca iluminații, oamenii opțiunii prealabile caută să contamineze realul cu „claritățile" lor ultimative. Aceasta ar fi partea de descriere.

Să vedem acum explicația : lumea în care ne-am trezit aruncați după decembrie 1989 este una în care vechiul supraviețuiește, iar noul încă nu s-a înrădăcinat ; suntem, de aceea, simultan, „prematuri și senili", ceea ce face ca un subiect inevitabil ambiguu să fie nevoit să se orienteze într-o lume la fel de inevitabil amfibolică ; dilema este, astfel, incontumabilă. De ce, totuși, astăzi, prudenței dilematice îi este preferat stilul ultimativ-tranșant ? Datorită, crede dl. Pleșu, vanității care îi umflă românului glasul și îi răstește, apodictic, vocea. Remediul ? Eradicarea acestui mediu optim al prostiei, care e posomorala și încercarea de a despuia îngustimea fudulă de straiele ei solemne și vane. Ni se recomandă să jucăm împotriva pompoșeniei arțăgoase cu armele cordialității și umorului.

Dacă în privința remediului, valabil pentru orice bățoșenie îngîmfată, nu avem nimic de obiectat, el fiind excelent, doresc să fac cîteva reflecții asupra „explicației" pe care dl. Pleșu o dă răspîndirii îngrijorătoare a omului opțiunii prealabile. După cum cred, improprietatea explicației se leagă strîns de modelul descriptiv întrebuințat, care are, ca presupoziție globală, ideea că opțiunile sunt în mod natural rezultatul deliberărilor. Or, mi se pare, totul sugerează faptul că „deliberările" celor care nu sunt profe-

sioniști ai gîndirii nu sunt deliberative, adică nu sunt raționamente conștiente, cu structură argumentativă explicitabilă. Oricît ar suna de odios, opțiunile sunt de fapt tropisme și nu raționamente. Natural este să nu deliberezi, ci să optezi tranșant, dintr-o dată, printr-un act care sudează indiscernabil argumentele de predispoziții și ideile de pasiunile dezbărate de control conștient. Omul comun care optează știe înainte de a proceda, rațiocinativ, la operațiile cunoașterii. Este exact ca în raționamentul lui de Tocqueville privind principiul care dirijează societățile : acesta se constituie, eluziv, undeva între moravuri, legi, idei și pasiuni dominante, fiind starea de spirit care predetermină actele prin care individul se inserează în colectivitate. Astfel, democrația Americii nu rezultă din voința anglo-americanilor de a trăi în democrație, ci deliberarea este ulterior aplicată unei opțiuni anterioare, opțiune exprimată de Alexis de Tocqueville prin formula : „În America există idei și pasiuni democratice"; și conchide, într-un spirit oarecum românesc, „în Franța, noi avem încă pasiuni și idei revoluționare" (*De la Démocratie en Amérique, ch. XXI*).

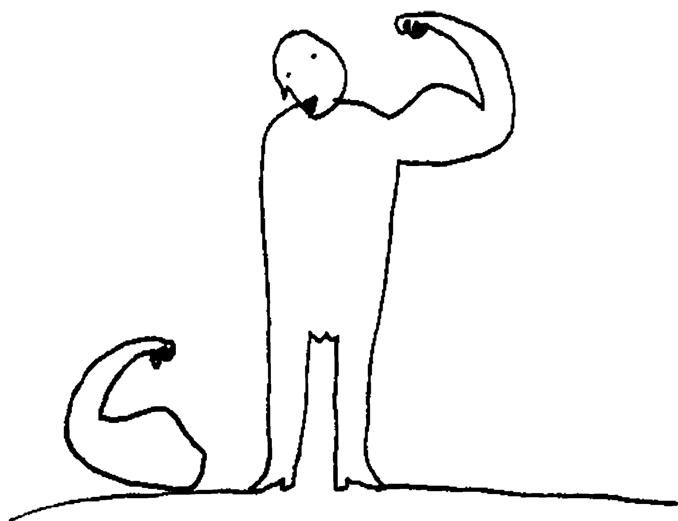
Rezumînd, cred că putem descrie procesul real al opțiunii omului mediu ca fiind un fapt nu individual, ci colectiv, și rezultînd la lumina conștiinței nu deliberativ, ci fără reflecție, asemeni instinctelor. După opinia mea, societatea este în mod natural locul desfășurării opțiunilor prealabile, deși, în mod evident, politicienii care o structurează parvin, într-un anume grad, a se ridica deliberativ deasupra opțiunii gata făcute, de cele mai multe ori numai pentru a o justifica. Dacă lucrurile stau așa, de ce atunci acest fapt natural este resimțit azi, de români, ca strident și anormal ? Răspunsul pe care îl dau acestei întrebări mă desparte de dl. Pleșu în ce privește explicația fenomenului. Este adevărat că suntem sub legea unei lumi care moare și se naște deopotrivă („*Born under one law to another bound*", spunea și Sir Fulke Greville în jurul anului 1590), dar nu vanitatea îi împiedică pe români să abandoneze temperamentul nevricos și să recurgă la terapeutica deliberării. De o parte, avem normalitatea faptului că „deliberarea" socială este subterană și incontrolabilă, asemeni instinctului. De altă parte însă, avem revelația că instinctele care deliberează opțiunea sunt, ele, pervertite și anormale. Stridența nu vine din caracterul de opțiune prealabilă deliberării, care e firesc, ci din ceea ce, unii în contra altora, admitem că reprezintă exercițiul unor instincte

politice aberante. Dificultatea de a admite dilema vine, cred eu, din situația imposibilă de a avea, în interiorul aceleiași societăți, două *principii* de agregare politică care se dispută violent. Toți optăm instinctiv atunci cînd participăm nemijlocit la viața cetății, doar că *principiile* opțiunii noastre sunt contradictorii și adverse. Practic, românii au încetat să mai formeze o societate omogenă imediat ce opțiunile s-au putut exprima. De ce ? Pentru că o parte dintre noi și-a educat instincte dramatic diferite de cele care, celeilalte părți, i-au fost cu bună știință inculcate. Nu două moduri de a raționa diferit se confruntă aici, ci două instincte adverse. Din acest motiv argumentele sunt vane, iar adecvarea gîndirii la lucru se face solipsist, ca într-o ipsațiune lipsită de conștiința irosirii în gol. Nivelul la care se situează conflictul nu este *după* rațiune (opțiunea urmează deliberării), ci *înaintea* ei. Este ceea ce face ineficace raționamentul privind raportul dintre opțiune și deliberare.

Pe de altă parte, dacă vom continua să credem că natural este ca opțiunea să decurgă din deliberare, există riscul de a situa gravitatea chestiunii într-o zonă falsă. Remediul indicat de dl. Pleșu este fără dubiu corect (ca orice recurs la buna dispoziție), dar el trebuie aplicat altui nivel : firește, e util să transformăm o cît mai mare cantitate de experiență în conștiință ; dar problema este cum definim experiența de la care pornim. Dacă faptele s-ar preface direct în argumente, totul ar fi simplu : ar fi suficient să privim lumea fără *rea credință*. Dar faptele se transformă în argumente tocmai prin intermediul a ceea ce numim *bună* sau *rea credință*, astfel că, în fapt, primul lucru care trebuie transmutat în conștiință este chiar acest nivel imponderabil al apriorismelor, care constituie materia prealabilă a oricărui raționament. Și anume, noi trebuie să conceptualizăm această experiență-fundal : cum s-a ajuns ca românii să nu mai aibă „instincte sociale" comune ? Convers, problema nevrozei românești devine, din arhetipală, cum avem de multe ori trufia să o considerăm, politică și socială : faptul primar, clar și hidos, este că istoria ultimilor cincizeci de ani ne-a falsificat unitatea instinctelor, făcîndu-ne să reacționăm *ca dușmani* la evenimente care pun în discuție nivelul acelor tropisme alterate : suntem atinși de un bizar morb al urii de sine (căci asta înseamnă să îți detești semenul) tocmai pentru că

unitatea noastră internă, care ne făcea solidari cu ceilalți, a fost drastic deteriorată.

În rezumat, cred că raționamentele prudente și limpezi, la care ne îndeamnă cu dreptate directorul *Dilemei*, trebuie aplicate înainte de toate unui soi de psihanaliză abisală a acelei făpturi românești care a *emanat* din ultima jumătate de veac, aceea pe care, subt vremi, am petrecut-o în burta chitului. În rest, dincolo de orice dilemă, virtuțile cardinale ale purgatoriului nostru rămîn : modestie, bună dispoziție, tenacitate și, peste toate, o neîncrîncenată speranță.



III, 4. VULGATA BUNULUI ROMÂN

Aş dori să dezvolt, în acest articol, cîteva din consecinţele care decurg din ideea că românitatea ar fi ceva substanţial, o esenţă cu haecceitate proprie, un fel de (altfel spus) sentiment paraguaian al fiinţei.

Întîi de toate, trebuie să observăm că, atunci cînd nu sunt de tot triviale, reflecţiile despre specificul naţional au îmbrăcat întotdeauna o mantie metafizică *specifică*. Aceste metafizici nu erau oarecari : ele erau întotdeauna deopotrivă de bine cotate de publicul intelectual occidental şi, fireşte, incontrolabil profunde. Spre pildă, amestecul de Kant, Steiner, Frobenius, Spengler, Freud şi Jung care a contribuit la elaborarea teoriei spaţiului mioritic este

cu adevărat impresionant. Încercarea de a abilita un autohtonism imemorial cu mijloacele teoretice cele mai prizate la data respectivă poate părea cu îndreptățire frivolă. Nu mai puțin, ea este o dovadă cu adevărat impresionantă a sentimentului, general resimțit de elite (chiar dacă, pentru a fi pe placul vulgatei, în ascuns), al neîmplinirilor propriei noastre istorii.

Firește, astfel de încercări grandios metafizice pot fi îndelung psihanalizate. Este vorba despre compensarea sentimentului de carență prin postularea unei esențe tari a ceea ce părea să lipsească : românitatea care transcende triumfal timpul și își bate joc de aspectul terren al istoriei, care, ea, a pus-o mereu, pe românitate, la periferie. Desigur, această tehnică a revanșei este bovarică în cel mai înalt grad. Eminescu propunea cu seriozitate dacizarea instituțiilor noastre publice, Pârvan vorbea despre spiritualitatea dacilor în termeni de Walhalla germanică, Dan Botta, total confiscat în delir poetic, opunea austeritatea tăioasă a Thraciei senzualității frivole a Greciei, căreia noi, adică dacii, avem a-i da lecții ; în fine, Anton Dumitriu identifica căutarea Kogaionului dacic cu tema Graalului și trasa cu seninătate originile unui isihasm al Deceneilor.

Toate aceste nobile speculații se reclamă, transparent, dintr-un tropism imitator compensatoriu, pe care Caragiale l-a exprimat prin cuvintele : „Pînă cînd să n-avem și noi faliții noștrii ?... Anglia-și are faliții săi, Franța-și are faliții săi, până chiar Austria-și are faliții săi, în fine oricare națiune, oricare popor, oricare țară își are faliții săi... Numai noi să n-avem faliții noștri !... Cum zic : această stare de lucruri nu mai poate dura !..." (Nae Cațavencu, în *O scrisoare pierdută*, Act III, Scena V *fine*). Și într-adevăr, nu a mai durat. Eminenții noștri bărbați, cu studii în țările ce aveau în stare de cristal matur configurațiile spirituale care la noi erau vagi ori inexistente, au creat și pentru uzul românesc metafizicile de întemeiere care să ne facă sincroni. Doar că în țările luate ca model substanța rezultase din prefacerea organică a istoriei, în timp ce la noi ea era consecința impusă de imperativul categoric al unei datorii spiritual-patriotice. Rezultatul ? Un amestec de metafizică postișă și de reconstrucții turiferare, care partizanilor li se pare exaltant, iar lucizilor dubios. Însă aspectul cel mai frapant al acestui nou fel de hagialîc este pretenția aburoasei metafizici de a fi luată în serios ca revelație profetică a substanței naționale. Deși

instituită rațional, ea pretinde a fi identificată, mistic și realist, cu ontologia poporului (popor, în această formulare, nu este un concept funcțional, ci o stihie, un arheu ontologic). Or, dacă patriotismul trebuie să treacă prin credință într-o astfel de metafizică emoțională, atunci faptele devin secundare în raport cu justificările, iar dictoanele de solidarizare necondițională, de tipul „Fie pîinea cît de rea, / Tot mai bine-n țara mea“ (G. Cretzeanu), sunt chemate să înlocuiască de o manieră radicală rațiunea de a fi a actelor individuale. De acum înainte, adică o dată ce ne-am instalat în confortul unei metafizici geniale, dată nouă necondiționat de la începutul timpurilor, patriotismul nu mai poate fi apreciat în funcție de eficacitatea unei acțiuni, ci este dedus din aderarea la acest model metafizic de fantezie, cu care, în cele din urmă, este identificată *vulgata bunului român*. Bun român nu *deveneai* prin faptă, ci erai decretat, *a priori*, de capacitatea de a-ți manifesta cît mai zgomotos *credința* în adevărul vulgatei bunului român. În acest mod, ceva dinamic, de ordinul acțiunii spontane, a fost redus la ceva static, de ordinul credinței. Mai mult, însușirile noastre nu mai trebuiau observate în realitate pentru a fi cunoscute, era suficient să fie deduse din nucleul metafizicii în uz.

Bineînțeles, în aceste condiții de alterare a perceperii de sine, orice divagare era în principiu posibilă. Protocronismul, spre pildă, care este din punct de vedere logic o eroare, are drept urmare etică încurajarea leneșă a ideii că suntem cei mai buni, că nu competiția ne înlătură, din cauza inabilității noastre, ci un complot prin care întîietatea ne este furată, meritele ignorate, iar existența noastră în permanență amenințată de o intenție dușmănoasă străină. Lenea și paranoia sunt consecințele naturale ale religiei protocrone. Protocronismul este moralmente falacios pentru că deturnează sensul energiilor creatoare spre mila stearpă de sine însuși. În sumă, formula sufletească subiacentă fixației protocrone are două componente : mila de sine și sentimentul persecuției universale.

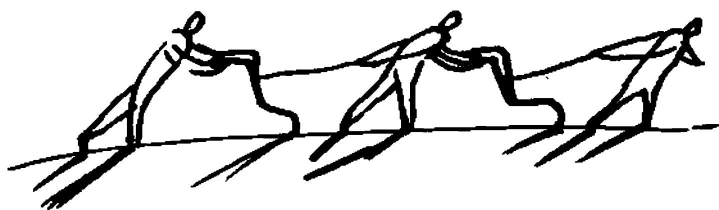
Un alt exemplu este proba de patriotism numită „salam de soia“ : potrivit acestei uimitoare ordalii, cine nu a mîncat (forțat, firește) salam de soia sub Ceaușescu decade automat din calitatea de bun român, cu drepturi cetățenești depline. În concepția „salam de soia“, românii din exil sunt niște români de categoria a doua, datorită nu faptelor, care sunt privite ca secundare (pentru că

antrenează responsabilitatea individuală), ci datorită neîncadrării în vulgată, care antrenează adulata iresponsabilitate comună. Logica românismului ca substanță transcendentă eșuează inevitabil în ideea românismului ca ritual, ca îndeplinire bigotă a unor prescripții rețetare. Ea refuză oricărui român, *individual*, dreptul de a-și da determinații independente de vulgata bunului român. Validarea ca român „de bine" poate rezulta numai din edictele colectivității. Ceea ce vreau să spun este că bovarismul metafizic căruia românii i s-au abandonat cu frenezie patriotică a avut drept consecință pe termen lung consolidarea preeminenței grupului asupra individualității. Identificată ca atare în vulgată, preeminența colectivității a fost investită sacral, afirmarea individuală fiind percepută fie ca amnezie sacrilegă, fie ca prostituare perversă („s-a vîndut străinilor"). În ciuda istețimii individuale, românul este dominat de maleficiile inhibitoare și, în fond, generatoare de iresponsabilitate ale unui mental colectivizat, dizgrațios lăbărțat peste un suflet cu geografie imprecisă. Dacă la origini unitatea sociologică naturală este grupul, astăzi lumea începe cu individul. Întîrzierea multor români în registrul ideilor tribale este consecința directă a preferințelor lor pentru învechitele metafizici compensatorii : că este vorba de dacizarea vieții cotidiene, de lenea spațiului mioritic, de bizara credință în Walhalla dacică sau de conceptul straniu de *terra mirabilis*, românul nu poate azi depăși mirajul tribalității, în care continuă să vadă autenticitatea sa ca popor, tocmai pentru că își extrage valoarea din reflectarea în oglinzile deceptive ale acestor vulgate.

Românul încă se mai concepe pe sine *in corpore*, ca popor, și nu ca individualitate. Ceaușescu a făcut tot ce a vrut din noi și datorită predispoziției noastre de a ne concepe în termeni de trib ales, sub specia substanței românești eterne. Dacă ne-am fi conceput ca individualități capabile de acțiune, cuvinte precum respect de sine și demnitate (care nu intră în formula chimică a misticii tribale) ar fi putut deveni regulative în raport cu comportamentul nostru. Ceaușescu nu ar fi putut deveni tiranul morbid care a fost peste un popor de oameni responsabili, adică peste o societate de indivizi. Numai peste triburi poți exercita tipul de înjosire și degradare colectivă pe care a practicat-o Ceaușescu împotriva noastră. El nu a fost atît de demonic pe cît am fost noi de iresponsabili (și, pe cale de consecință, de lași). Privind în urmă,

sunt cuprins de două sentimente : mînie, pentru cei uciși și irecuperabili, rușine, pentru felul lamentabil în care, tîrîndu-ne, am supraviețuit. Ceea ce lipsește poporului meu este exact ceea ce e cu neputință unui mental tribal : limbajul și atitudinile unui om liber.

Ce este, în definitiv, vulgata bunului român ? Formule precum „românul se naște poet", sau „românul e mioritic", sau „românul e *ca codrul*" o exprimă într-un mod aparent venial. Deși ar trebui să stîrnească rîsul, aceste formule creează mai degrabă reverii nostalgice. Există în bibliotecile noastre imaginare o enormă literatură incompetentă și encomiastică, fără raport cu faptele din teren, dar direct dependentă de frustrările și resentimentele noastre, literatură din care vulgata bunului român își extrage cu sete nevoia de consens tribal. Lucrul cel mai întristător pentru mine este faptul că românii continuă să se identifice, în mare măsură, cu această trăncăneala inconsistentă despre virtuțile naționale. De la elucubrația privind pretinsul legat imperial bizantin la noi („în țărișoara noastră !") pînă la coridoarele de energie cosmică ce menesc România unui destin de Tibet spiritual al lumii (ceea ce eu nu pot înțelege decît prin ipoteza că se așteaptă o invazie chineză în România), suficiența sufletească a vulgatei trece, deloc surprinzător, prin două șesuri prea puțin băgate în seamă. Într-unul cresc niște calități care mai degrabă ar constitui virtuțile unui bun servitor decît ale unui om liber : sunt, să nu vă mire, „virtuțile" cu ajutorul cărora Iorga căuta să facă, prin conferințe publice, la Iași, în refugiu, în anii 1916-1918, educația războinică a populației. Potrivit eminentului patriot, românii ar fi fost buni, sfioși, ospitalieri, cuviincioși, bine crescuți. Judecați dacă acesta este limbajul unui cuceritor ! Dincolo, în celălalt șir, avem calitățile oricărui om normal, dar pe care exaltații noștri le prezintă ca pe niște virtuți exclusiv românești. Cred că, admițînd că și românii sunt oameni, și anume făpturi dotate cu suflete *eterne* și *individuale*, putem să ne limităm liniștiți la virtuțile care fac din orice om normal un om demn pur și simplu. Restul e literatură halucinogenă.



III, 5. DESPRE ȚĂRAN

Intelectualii care, la jumătatea secolului al XIX-lea, l-au descoperit pe țăran, erau deja ireversibil rupți de „popor". Faptul, combinat cu planurile politice de tip pașoptist, a avut două consecințe notabile : întîi de toate, sentimentul ireversibilității rupturii față de „clasa fundamentală" (Iorga) le-a nutrit constant patriotismul cu o *mauvaise conscience* de care au încercat să scape inventînd teoriile deja notorii ale revenirii politice *in illo tempore* ; a doua consecință a slujit drept premisă acestor generozități găunoase : rupți de realitatea țărănească, au dat țărăniei definițiile unei erudiții metafizice improprii, deprinse în Occident, pornind de la ideea eronată că fiecare posedă înnăscută cunoașterea perfectă a ceea ce este.

În primul registru s-au situat teoriile care afirmau caracterul pur natural, „perfect firesc", al țăranului, văzut ca *bon sauvage* sub varii cizme (Kogălniceanu), care ar fi avut nevoie de o orînduire politică proprie, constînd fie din „dacizarea tuturor instituțiilor țării" (Eminescu), fie din revenirea la „democrația țărănească de la 1300" (Iorga). În al doilea registru, găsim toate acele opinii care, căutînd să sublinieze atît excelența *per se* a țăranului, cît și răutatea celor ținuți a-l fi condamnt la „ologie politică" (Iorga) (*i.e.*, „Fanarul cu giubea", căruia i-a urmat „Fanarul în redingotă"), au situat țărănia românească în pură himeră, recurgînd fantast la cele mai neverosimile definiții, argumentate apodictic prin principiul gnoseologic pe care, în derîdere, Constantin Brăiloiu l-a definit astfel : „Le folklore, c'est moi !". Este poate demn de memorie faptul că majoritatea scriitorilor noștri din prima jumătate a secolului al XIX-lea, toți entuziaști „țărăniști", au început prin a scrie în limbi străine, și au sfîrșit prin a redacta „românității" hagiografii de iz biblic, tot în limbi străine ; *Cîntarea României*, spre pildă, este scrisă în franceză, iar lui Bălcescu, care gîndește uneori direct în franțuzește, i se întîmplă să dibuiască după echivalentul românesc, pe care îl aproximează.

Faptul ar fi neglijabil, dacă aceste elite nu ar supralicita devoțiunea față de „talpa țării", dacă decalajul dintre limba vorbită de pătura cultă și cea vorbită în popor nu ar pune într-o lumină stranie pretenția primilor de a poseda definiția ultimă a țăranului român. La Blaj, în 1848, Alecu Russo are revelația acestei rupturi lingvistice, cînd aude curgînd peste capetele țăranilor nedumeriți „o babilonie de cuvinte stropșite și smulse din latinește" de către „inteligenții" patrioți. Același lucru la Islaz, unde țăranii, nepricepînd „pompoasa frazeologie" a discursului lui Heliade, se arată neîncrezători față de abolirea clăcii și față de avantajele împroprietăririi prin despăgubire (cf. G. Călinescu, *Istoria...*, 1982, pp. 194 și 136). Pentru a măsura eroarea în care pașoptiștii se situau, să menționez numai faptul că Bolintineanu considera că „muza poporală", pînă să o reînvie Alecsandri, mai supraviețuia doar „în gura țiganilor lăutari", iar cînd Asachi se gîndea la mitologia populară românească, își imagina ceva de felul unui Olimp grec strămutat într-o Dacie virgiliană.

După realizarea României Mari, cele două tipuri de erori (edificarea unui patriotism al supralicitării pornind de la o *mauvaise conscience* refulată și substituirea țăranului real cu o ființă culturală de fantezie) s-au contopit într-o atitudine politică comună, în care utopia s-a trezit argumentînd cu solemnitate sigură de sine proiectele unei politici imposibile (și, cum avea să se vadă peste cîtva timp, dăunătoare). Astfel, după ce remarca împrejurarea că unitatea României s-a întemeiat pe „lichelism", Goga cerea peremptoriu edificarea unui Stat „pornind de la pătura sănătoasă a admirabililor noștri țărani". Încăpățînarea în bine a acestor oameni bine intenționați îmi aduce în minte următoarea remarcă, făcută cu uimire de Arthur Koestler în privința unor oameni nu mai puțin stimabili (Aristotel, Ptolemeu, Kepler *et alii*) : „S-ar spune că o parte a inteligenței lor cerea «mai multă lumină», în timp ce alta nu înceta să pretindă conservarea tenebrelor" (*The Sleepwalkers*). Pentru a înceta odată cu penibilele declamații patriotic-laudative la adresa țărănici românești, în care ignoranța și sensibleria de mucava dau fără greș formula folclorului de tip Cîntarea României-lui-Ceaușescu, trebie să reînnodăm o tradiție și să denunțăm cîteva pacturi ale ignoranței noastre pioase și, firește, bine intenționate.

Tradiția la care mă refer este investigația monografică de teren a satelor, după modelul deja ilustru al echipelor sociologice ale profesorului D. Gusti. Doar cu textele culegerilor de folclor și datini în față, dar fără o sociologie orizontală completă a satului, vom continua să avem cuvinte scoase din context. Cît despre cei care cred mai degrabă „în metafizici" decît în oamenii de teren, țin să le reamintesc că Mircea Vulcănescu a fost un important și activ membru al echipelor Gusti. Din nefericire, o gîndire leneșă ne face să jurăm exclusiv pe Blaga și Noica, continuînd să ignorăm lucrările de primă mînă ale unor Brăiloiu și Stahl, lucrări care, în concepția mea, sunt în sensul tradiției de urmat.

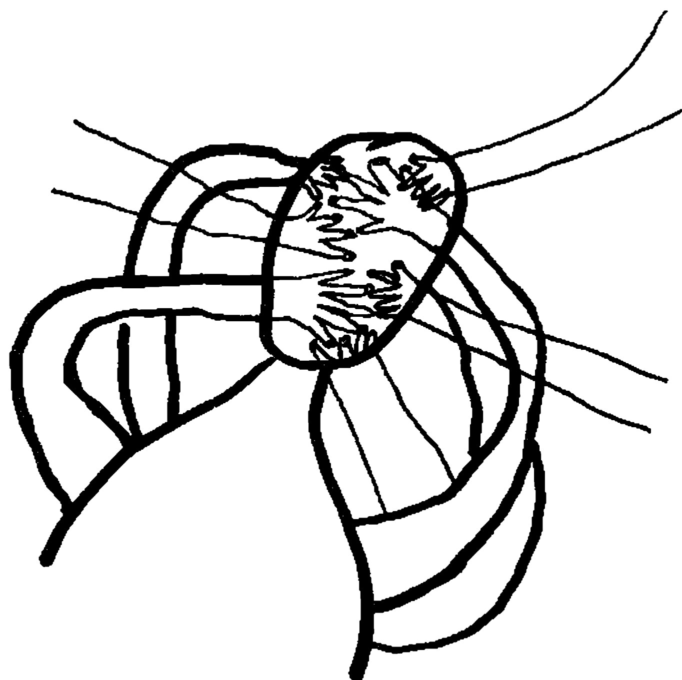
Pe de altă parte, nu vom putea aprecia corect ce este țăranul român pînă nu vom înțelege adecvat istoria politică a românilor. Conceptualizările de tip „pătură superpusă", care trag soluții politice din visări asupra autenticității imemoriale, sunt făcute definitiv caduce, cred, de o observație, datorată lui Pierre Chaunu, privitoare la diferența de vîrstă dintre seriile istorice care întrețes viața unei națiuni : „85 % din locuitorii Europei

clasice continuau să trăiască în cadrul, în mare măsură neschimbat, al comunității și al moșiei seniorale (...). Vîrful se mișcă, dar baza rămîne neclintită. Mobilitatea socială, chiar relativă, este numai la vîrf. Europa clasică este deci, în profunzime, o Europă foarte veche" (*La Civilisation de L'Europe classique*, 1966, p. 26). Astfel spus, țăranul trebuie privit cu „ochiul care îndepărtează" al etnologului, și nu, ca pînă acum, cu ochiul care *apropie* al patriotului.

Primul pact pios care trebuie denunțat este acela care refuză să distingă între imobilitatea Satului (ce vîrstă istorică ?) și istoria noastră civilă : ficțiunea care face din Moș Ion Roată autorul politicii noastre, de la Mircea cel Bătrîn la Ioan Alexandru I, trebuie în sfîrșit analizată critic și rezolvată *istoric*. Dacă, orizontal vorbind, adevărul despre țăran poate rezulta dintr-o sociologie totală inteligent interpretată, sensul tuturor cunoștințelor pe care le-am adunat despre Satul românesc nu poate rezulta, vertical vorbind, decît din situarea lor în perspectiva științei furnizate de etnologi despre societățile arhaice (unele exhaustiv studiate).

În fine, al doilea pact ce trebuie denunțat este cel care se încăpățînează să deducă din fantezii cu substrat patriotic orientări politice precise. Altfel spus, țăranul a fost prea mult timp imaginea răsturnată a iluziilor și neputințelor noastre zilnice : a ieșit de aici o idealizare autoritară, care a falsificat atît ceea ce știam despre trecut, cît și ceea ce ar trebui să facem pentru prezent. Un aspect al acestui al doilea pact este ideea bizară că poporul român „autentic" (firește, nu pătura superpusă !) emerge în istoria Europei dintr-o omogenitate paradisiacă, stricată de străinele constituții și așezăminte importate. Din nemulțumirea alergică față de Statul liberal modern, s-a dedus ființa însăși pe care ar fi trebuit să o aibă țăranul acelui *illud tempus* fetișizat. Astfel, dorind un imposibil Stat țărănesc plebiscitar și patriarhal la 1921, Iorga ajungea să imagineze un stat țărănesc în care politica și numirea domnului se făceau de către toți și care continua să conserve, prin intermediul acestui egalitarism primitiv, tradiția imperială romană și bizantină : „Acolo, în capitala lui de munte, vodă continua tradiția împăraților Romei apusene și răsăritene" (în *Constituția din 1923*, Editura Humanitas, 1990, pp. 30-33).

Pericolului de a lîncezi în speculația cea mai neverosimilă, care valorizează o proastă metafizică „românească" pornind de la mîndria nejustificată exprimată de Brăiloiu prin cuvintele ironice „le folklore, c'est moi !", trebuie să îi adăugăm următorul îndemn metodologic : concepția despre țăranul român nu are nimic de a face nici cu patriotismul militant, nici cu dezamăgirile și visările noastre bovarice.



III, 6. MUȚENIA, LETARGIA ȘI BEZNA

„Nici o singurătate nu e mai mare ca a neamurilor."

Petre Țuțea, 1990

În privința românilor, încă de la început totul este neclar sau ambiguu. Paralogismele istoriei lor nu încep cu evenimentele din decembrie 1989, ci nu fac decît să continue un șir lung de rupturi, amfibolii și dizgrații. Cînd accidentele se încăpățînează să recidiveze cu atîta rigoare, cuvîntul *accidens* nu mai poate fi interpretat în sensul tehnic uzual : ceea ce poate avea loc sau dispărea fără distrugerea subiectului. Cel puțin nu în cazul românilor. Pentru români, accidentele istoriei lor fac parte dintr-o esență care îi

transcende și, deopotrivă, îi subjugă. Este în același timp esența naturii lor proprii și un *genius loci* de izbeliște. Și se manifestă imperativ chiar din zorii istoriei și, poate, încă dinaintea ei.

Există oare vreo legătură „etnică" între ceea ce Marija Gimbutas numește *the Old European Civilization* (mileniul 6 î.Hr.), care a fost centrată pe teritoriul României istorice, și populațiile care s-au succedat mai apoi aici ? Pe aceste locuri, între cea mai veche civilizație europeană și traci se consumă ruptura produsă de marea invazie indo-europeană. Nu a fost ultima ruptură violentă pe care populația trăind pe teritoriul actual al României a trebuit să o suporte. Altele îi urmează, catastrofale, ca într-un carusel distructiv impus de *genius loci*. După ruptura violentă produsă de invazia romană în Dacia, care a reușit să mături complet din istorie limba și spiritualitatea geto-dacilor, urmează ruptura situată între retragerea legiunilor romane din Dacia și secolul al X-lea, cînd etnogeneza poporului român pare încheiată. În fine, ultima ruptură în șir (deocamdată) a fost catastrofa produsă prin invazia sovietică de după 1945, cu efecte probabil mai desfigurante decît mutilările interminabilelor migrații din secolul I d.Hr. Căci, să nu uităm, dacă în timpul dezastrelor invaziilor nomade străromânii au puterea să formeze un popor nou, în timpul ocupației interne care urmează bolșevizării țării românii reușesc să supraviețuiască numai consimțind la dezagregarea lor spirituală. S-ar zice că istoria noastră este o țesătură în care trebuie invariabil să se amestece muțenia, dispariția și bezna. Încă de la începuturile „geografice" ale României, aceste trei Norne „ne"-au asistat implacabil destinul.

Prima Beznă precede cea mai veche civilizație europeană și își răspîndește copios tenebrele și asupra acesteia, datorită muțeniei majorității urmelor enigmatice pe care le-a lăsat.

A Doua Beznă durează aproape un mileniu și corespunde distrugerii vechilor autohtoni neolitici de către triburile nomade ale păstorilor indo-europeni. În aceste valuri de moarte și dislocare, datorate violentelor pătrunderi succesive, se zămislesc populațiile din marea familie tracică (mileniul II î.Hr.). Este interesant de remarcat că elemente ale vieții materiale și spirituale ale fondului etnic pre-indo-european se transmit în mod cert populației rezultate din distrugere și amestec. La fel s-a întîmplat cu tehnicile Yoga, care, prin caracterul lor pan-indian, s-au dovedit a fi relicte

spirituale ale autohtonilor care, după 1500 î.Hr., au fost măturați brutal de invazia triburilor vedice. Alături de moarte, avem aici exemplul viu al creației prin și din distrugere. Neagra zeiță Kâlî, simbol deopotrivă constructiv și distructiv al energiei vieții, era figurată de indieni stînd în picioare într-o barcă, plutind pe un ocean de sînge : acest sînge este sîngele copiilor aduși la viață de ea însăși, pe care îi hrănește și îi mănîncă în același timp. Asistată de acest model simbolic, sinteza tracă s-a dovedit deosebit de fertilă. Triburile din nordul Dunării se individualizează de restul tracilor cam la începutul mileniului I î.Hr. : aceștia sunt Geto-Dacii, despre care Herodot spunea, *între altele*, că sunt cei mai viteji și cei mai drepți dintre traci.

A Treia Beznă corespunde dispariției din istorie a acestora și încorporării genelor care au supraviețuit în populația romană colonizată în noua provincie imperială. Din acest amestec imposibil, între ucigași și uciși, au ieșit străromânii, principalul nostru material genetic. În ciuda zarvei armelor, muțenia auroralului moment rămîne deplină.

A Patra Beznă corespunde șirului aproape nesfîrșit de triburi, cete, popoare, seminții, neamuri, armate care au pritocit timp de un mileniu teritoriul actual al României, între 300 și 1300 d.Hr. : goți, huni, gepizi, avari, slavi, maghiari, pecenegi, cumani, tătari – toți aceștia au făcut totul pentru ca elementele de continuitate să dispară. Rezultatul paradoxal a fost formarea poporului român, popor *provocat* să se nască prin efectul conjugat al distrugerii și al adversității.

Este cu totul remarcabil faptul că distrugerile de amploare provocate **din exterior** sunt, în definitiv, pozitive : pe termen lung, ele conduc la nașterea cîte unui popor, la consolidarea unei spiritualități etc. Dimpotrivă, ocupațiile și distrugerile **din interior** sunt provocări cu efect cel mai adesea negativ, căci conduc, chiar și pe termen scurt, la amputări de vitalitate, la amnezii istorice și la deturnări de spiritualitate. Este ceea ce s-a petrecut în urma celei de *A Cincea Bezne,* care poate fi situată începînd cu ocuparea sovietică a României de după martie 1945, și desfășurată în două etape timp de aproape o jumătate de secol. Muțeniei izvoarelor îi ia locul tăcerea memoriei mutilate. Jubilînd enigmatic, zeița Kâlî continuă să strivească în picioare o umanitate care se înghesuie să fie ucisă.

Am amintit de toată această prea bine cunoscută tradiție a dezastrelor istorice deoarece ea reprezintă, pentru români, experiența cea mai profund și mai deplin interiorizată. Supraviețuirile frumoasei ceramici neolitice s-au stins, dar consecințele catastrofei rupturilor nu. Anihilat în făptura sa de prea multe ori, omul bîntuit de acest *genius loci* nu recunoaște în istorie un cămin. El pare un continuu exilat, un om care, deși înrădăcinat, nu recunoaște valoarea rădăcinilor sale. Acest om istoric nu participă la timp : în el timpul stă, iar inima sa, prin timp, se furișează. Încredere, întrucît a supraviețuit, neîncredere – întrucît a fost anihilat. În români s-a conservat atît refuzul de a acorda credit unei lumi de distrugere, cît și jubilația de a triumfa împotriva ei. Omul *acestui* loc a fost mereu schimbat de istorie și mereu, deși este imposibil de precizat în ce mod anume, a existat o supraviețuire fără hiat între primii neolitici pre-indo-europeni și populația care a biruit prin propria sa formare mileniul de beznă al migrațiilor. Cînd, în secolul al X-lea d.Hr., poporul român iese la lumina istoriei scrise, el are deja toate însușirile unei existențe paradoxale : o ființă nouă purtînd în structura ei intimă moștenirea unor moduri de a fi în lume de care a uitat pînă și istoria.

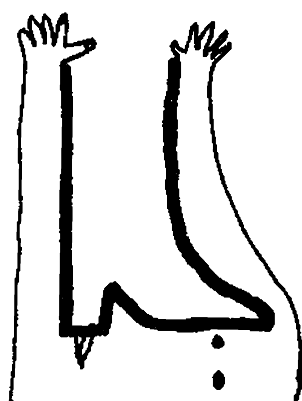
Nu este nesemnificativ faptul că toate populațiile care au ilustrat teritoriul istoric al României au posedat o certă vocație a muțeniei, care, adăugată ambiguității semnelor, sporește tăcerea din jurul lor. Bunăoară, geto-dacii nu vorbesc niciodată despre ei : singurele noastre informații care îi privesc provin din surse grecești și, mai tîrziu, latine. De altfel, înainte de 513 î.Hr., nimeni nu îi atestă documentar. Geți sunt numiți de greci, iar daci sunt numiți de romani. Dacă este adevărat că *nomen est omen*, atunci pot spune că strămoșii mei și-au ignorat, pentru istorie, esența care le-ar fi putut conferi un destin. Cît privește chipul lor, pentru mine, care le sunt urmaș, el se alcătuiește echivoc din ochiurile de uitare ale izvoarelor, în amestec impur cu nostalgiile bovarice ale cititorului nesatisfăcut. O *pia fraus* asistă mereu la întemeierile noastre, solidară cu tăcerea din care nu suntem nici azi în întregime desprinși. Căci românii care se nasc după patru secole de amalgamare a daco-romanilor cu slavii sunt la fel de muți și de enigmatici ca și neamurile care au locuit aceste ținuturi înainte de timpurile istorice. Iar regula tăcerii continuă : primii care vorbesc despre

români nu sunt românii, care își ignoră existența istorică*, ci cronicile maghiare, rusești sau bizantine.

Ca să aflăm despre începuturile existenței noastre de după anul 1000 trebuie să apelăm la surse exotice și neclare, în care românii sunt menționați aluziv și în trecere. Este ca și cum certitudinea noastră de sine ar fi condamnată să fie mereu îndoielnică, disputată între fragment și inexistență. Cum să construiești un dat istoric *esențial*, o *personalitate*, din aluzii ori, pur și simplu, din confuzii ? Avem mărturia incidentală a geografului persan Gardizi, aluzia doctorului armean Vartapedul, conjecturile literare lipsite de consecință ale Anei Comnena, vagile cronografii ale bizantinilor Kedrenos și Kekaumenos, mențiunea arabului Șarif al Edrisi etc. Oricum am lua-o, la începuturile ei, existența românilor face concurență ficțiunii : *Der Nibelunge Nôt*, în ultima sa versiune germană, vorbește de un imposibil de precizat „duce Ramunc din țara valahă". Citesc în aceste mărturii banale letargica vocație a muțeniei care se scurge continuu dintr-una din cămările neamului meu. Istoria românilor nu începe cu poezia (după schema lui Giambattista Vico) decît pentru a se menține apoi în permanență în ea, printr-un lung șir de licențe și de retrageri, care ne exprimă natura exact numai în măsura în care ne-o contestă. Datorită acestui rest letargic de non-memorie, viața oricărui român lucid între alți români lipsiți de luciditate este un oximoron patetic. La baza existenței noastre istorice se află, iremisibil, ruptura, nesiguranța și tăcerea.

---

* Abia spre jumătatea secolului al XVII-lea un român cultivat (cronicarul Grigore Ureche) se gîndește să deplîngă lipsa izvoarelor istorice pentru domniile „neașezate" care i-au succedat lui Dragoș-Vodă pînă la 1400. El e neliniștit de cincizeci de ani de nesiguranță a surselor : cît privește timpurile mai vechi, Ureche se mulțumește bucuros cu mitologia. E limpede că și el e locuit de *genius loci*.



III, 7. SĂRUTUL DAT CĂLĂULUI

Secole de-a rîndul istoria românilor este istoria celor care i-au ocupat. Strămoșii mei daco-romani s-au format ca popor din împerecherea imposibilă a doi dușmani ireductibili, care au coabitat numai prin suprimarea unuia dintre ei : este unul din paradoxele istoriei românești faptul că religia, cultura și obiceiurile Geto-Dacilor au dispărut aproape complet în urma romanizării, extrem de rarele urme lăsate fiind fie deprimant de mutilate, fie indecidabile. Din această înfrățire prin suprimare a rezultat un neam neîncrezător, voios și ambiguu. După retragerea legiunilor și a administrației romane, daco-romanii devin un soi de decor al invaziilor. Pe teritoriul istoric al României, între plecarea romană

și năvălirea impetuoasă a hunilor, Dacia e martora creștinării ariene a Goților de către episcopul goților Ulfilas. Fapt atestat. Goții lasă urme în Dobrogea pînă la 850 d.Hr. În rest, Hunii stăpînesc pînă la cucerirea Gepidă, căreia îi pune capăt cea Avară, neam instalat în pustă și condus de *capcani*, din care românii au păstrat amintirea căpcăunilor, personaje malefice și ridicole ale basmelor noastre. Dar nu au păstrat în memorie faptele legate de propria lor istorie, care se întîmplă să fie a noastră. Din epoca agresiunii Avare datează prima atestare probabilă a limbii daco-romane (adică române, căci aportul slav nu a modificat structura limbii, care e latină, ci nu mai lexicul). Contextul acestui eveniment este semnificativ și merită să ne oprim un moment asupra lui. Suntem în anul 586 d.Hr. : armata bizantină condusă de Comentiolus coboară din munții Haemus, îndreptîndu-se spre cîmpia Traciei pentru a-l înfrunta pe hanul Avar, a cărui situație era dificilă. La un moment dat, undeva în coloana de soldați, o încărcătură prost legată de spinarea unui animal de povară alunecă jos ; soldatul din spate îl avertizează pe cel care mînă catîrul de pierderea legăturii, strigîndu-l să se întoarcă : „Torna, torna, fratre !". Avertismentul domestic al soldatului a fost auzit și de alți soldați, care ignorau însă la ce se referă : a fost interpretat ca fiind semnalul unei ambuscade. Acest strigăt banal a schimbat soarta războiului : rîndurile armatei s-au rupt, iar soldații s-au împrăștiat cuprinși de o panică dezordonată și lașă. Hanul Avar a scăpat încercuirii, și-a regrupat forțele și a cucerit în scurt timp o cetate aflată la est de actualul Ruse, pe țărmul bulgar al Dunării. Printre acei romei care luptau cu frica în suflet se aflau și daco-romanii. Mi se pare întristător faptul că prima atestare lingvistică probabilă a românilor este legată de un eșec militar datorat confuziei, neîncrederii și fricii.

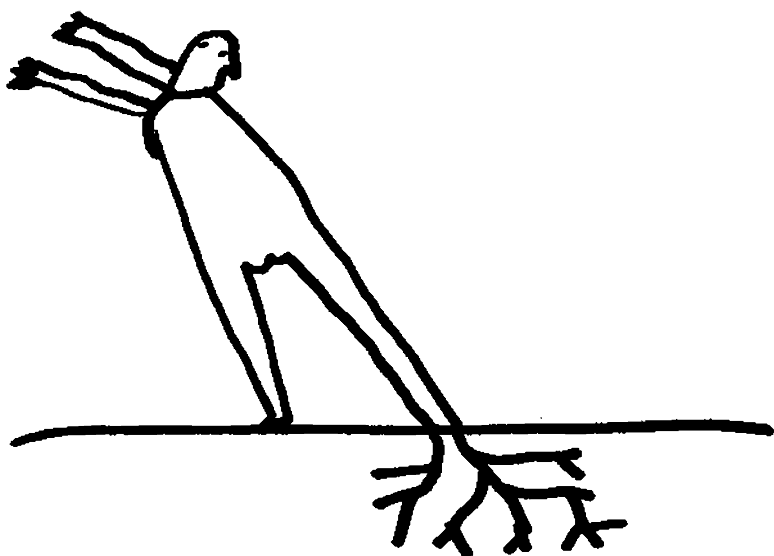
Privindu-mi retrospectiv strămoșii, îi văd asistînd pasiv la propria lor făurire – sau desființare. Pentru totdeauna poate, în acel timp de formare a instinctelor celor mai profunde ale unui neam, românii s-au obișnuit să nu conteze. Este de mirare de ce conviețuirea de un secol cu Goții nu a lăsat în noi decît trei toponime oarecare și confuzia dintre Goți și Geți pe care i-o datorăm lui Jordanes și care, prin teoria getică a lui Isidor din Sevilia, i-a făcut celebri pe geții din secolul I în Spania locuită de goții secolului VII. Istria ne menționează numai atunci cînd sun-

tem confundați cu alții. Noi nu o provocăm. Gepizii, alt neam germanic, ne-au lăsat o singură urmă în limbă, verbul *a cotropi*, fapt care însă reflectă ordinea firească a lucrurilor, căci exprimă teama celui zdrobit de cel care zdrobește. Urme care arată destinul neamului meu, contemplativ și păgubos deopotrivă : un destin de spectator sau de victimă. Peste ani, Ernest Bernea avea să îi spună fiului său că „în România nu există decît două ipostaze ale existenței umane : lichea ori cîine bătut".

Aș vrea să insist puțin asupra miracolului real al formării poporului român. Românii au avut trei epoci virile : prima este chiar formarea lor ca popor (275–cca 900 d.Hr.), a doua este epoca întemeierii statale (sec. XIV), a treia este secolul modern, 1848-1948. În rest sunt fie treziri temporare ale virilității, fie decadență letargică, reflectînd la scară istorică întocmai schema activității agrare anuale : „În noi trăiește încă sufletul strămoșilor păstori și agricultori primitivi, suflet care se agită cîteva luni pe an și hibernează în tot restul timpului" (C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, 1904). În ce constă acest miracol ? E simplu : populația daco-romană, orfană de centrul ei de coagulare, care fusese armata și administrația romană, a reușit nu doar să reziste fără a fi dizlocată unui mileniu de năvăliri nomade, dar a reușit să răspundă acestei provocări istorice asimilîndu-i în cinci secole pe slavi (cei mai insidioși cuceritori, căci s-au așezat *printre* daco-romani, și nu *deasupra* lor, încercînd tipul de cucerire căruia este cel mai dificil să îi reziști, cel dinăuntru), ajungînd astfel să se propună istoriei într-o nouă formulă etnică, poporul român, o enclavă latină într-o mare slavă. Din ceea ce romaniștii numesc Romania Orientală, singura supraviețuire neslavă a fost limba română. În timp ce toate celelalte popoare romanice s-au desăvîrșit prin aportul sîngelui germanic, românii apar ca fiind singurul popor latin format cu adaos slav. Dar nu singularizarea slavă mă interesează acum, ci o alta : aș vrea să subliniez aici un fenomen de încăpățînare istorică. Romania Orientală, rezultată prin combinarea elementului trac cu cel latin, se întindea pe aproape tot Balcanul. Cu excepția Romaniei compacte de la nordul Dunării și a unor enclave, cîndva mult mai întinse, în nordul Greciei și o parte a Bulgariei de azi, elementul latin a fost înghițit și mistuit de cel slav, rezultînd popoarele vorbitoare de limbi slave din peninsulă, majoritare. Cred că este interesant de subliniat faptul că

elementul latin a supraviețuit numai în formula sa daco-romană, nu și în formula sa traco-romană. Elementul traco-roman a fost asimilat de slavi, în timp ce sinteza etnică daco-romană nu. Mai mult, daco-romanii au făcut din slavi, dintr-un factor dominator, un element-nuanță. Este de aceea foarte probabil ca Geto-Dacii să fie cei în sarcina cărora să trebuiască să punem tenacitatea conservării, care fusese *in illo tempore* unul din instinctele fundamentale ale Vechii Civilizații Europene (Marija Gimbutas). Trecînd prin relictele materiale care își lasă ecou în anumite manifestări artistice plastice ale țăranilor români, moștenirii Vechii Civilizații Europene trebuie probabil să îi atribuim încăpățînarea de a conserva care ne caracterizează, și pe care tracii sudici au moștenit-o într-un grad mai redus. Această încăpățînare în a conserva o vom regăsi la țăranii români, sub forma tradiționalismului spiritual și a unei unități lingvistice absolut remarcabile. O vom mai regăsi, ca simplă încăpățînare, în însușirea de a refuza noul în favoarea cunoscutului, numai pentru că este cunoscut, în ciuda relei sale întocmiri (votul de la 20 mai 1990).

Noica spunea că ideea este o formă de încăpățînare. Dacă este așa, atunci poporul român, prin tenacitatea încăpățînării sale, pare a fi păstrătorul unei idei. O să vedem altă dată care este aceasta. Deocamdată aș vrea să mai rămîn puțin aici, pentru a sublinia un aspect frapant. Este limpede că daco-romanii au manifestat o încăpățînare pe care alți traco-romani nu au avut-o. Fidelitate față de ce anume ? În mod evident, față de latinitate. Or, elementul latin este tocmai cel care a cauzat distrugerea atît a Daco-Geților, cît și a neamului Tracic. Este aici un paradox spiritual remarcabil : biologic și cultural (zei, valori, societate), Geto-Dacii au fost practic exterminați de romani, și totuși o anumită formă a spiritualității acestora este cea care s-a hotărît să asume un legat specific latin și, prin încăpățînarea care îi este proprie, să îl conserve *à outrance*, cu orice preț, în ciuda a orice și împotriva oricui. Geto-Dacii și-au îmbrățișat călăul și l-au salvat : acesta este paradoxul originar al mentalității daco-romanilor, care a devenit, prin încăpățînata transmitere care ne e deja familiară, și al poporului român în ansamblu. O contradicție în termeni a sufletului său etic – acesta este paradoxul fondator al poporului român, născut, dacă nu din adularea ucigașului, atunci deocamdată din sărutul dat călăului.



III, 8. DECIZIA ORIGINARĂ

Între secolul al X-lea, cînd este deja format, și secolul al XIV-lea, cînd închegările statale ale comunităților de sate românești se agregă, sub comanda unui „mare voievod", pentru a alcătui primele state feudale române, istoria românilor continuă să fie istoria unei nestăvilite succesiuni de înrobiri și distrugeri. Ilustrînd realitatea verbului *a cotropi*, lăsat în limba noastră de gepizi, maghiarii, pecenegii, cumanii și tătarii au trecut peste noi și împotriva noastră ca torentele de primăvară : murdărind și dislocînd, amestecînd aluviuni și săpînd noi făgașuri, dar fără a fărîmița prundul, fără a reuși să altereze vadul pe care copitele năvălirilor lor grăbite l-au scobit. Ceea ce mă impresionează este ușurința *neglijentă* cu care fondul autohton triumfă asupra ocupanților. Deși supuși presiunii și opresiunii acestora, românii

au preluat prea puțin, sau deloc, de la acești frenetici și epuizabili ocupanți. Abstrași în altă vîrstă istorică, strămoșii mei uzau *nepăsător* de parvenitismul hămesit al ultimului venit, însetat să înlăture graba de a se stabili sau prăda excesiv a celorlalți, mai vechi în sete, mai statornici. Este aici ceva din inteligența acelor boieri români care, la 1772, au înțeles să ceară pentru țara lor o independență limitată de garanția unor puteri inamice, pentru a putea juca pe una împotriva alteia și a face astfel neputincioasă garanția și, deci, a lovi de nulitate limitele independenței înseși. În ciuda faptului obvios că supraviețuirea integră, în aceste condiții, implica de fapt sacrificii enorme, totuși, privită la scara istoriei, supraviețuirea românilor are ceva din nepăsarea neglijentă a oamenilor care se mulțumesc să îndure. De altfel, pe noi o invazie ne salvează de alta : expansiunea maghiară spre estul și sudul Carpaților este oprită de cataclismul marii invazii de la 1241, care pecetluiește deopotrivă vitalitatea tătară, secată după această dată, și soarta catolicismului cuman de la întorsătura Carpaților. Într-un loc (*Istoria lui Ștefan cel Mare*, I, 2), Iorga se întreba care ar fi fost soarta noastră dacă printre români ar fi avut cîștig de cauză catolicismul. Răspunsul său a fost deopotrivă lucid și resemnat : „Așa ager cum este poporul nostru, am sta astăzi în rîndul dintîi al popoarelor de cultură." Decizia originară între catolicism și ortodoxie nu poate fi interpretată în termeni de *conjunctură* politică, ci de destin istoric. Altfel spus, actul prin care noi am ales, împotriva anumitor ispite, ortodoxia, relevă dintr-o esență profund românească. Tocmai această decizie ne distinge pînă la antagonism de cealaltă enclavă neslavă din continuul slav al acestei zone de Europă, și anume de unguri.

Începînd cu primele consecințe ale acestei decizii, istoriile noastre au divers radical. În linii mari, „Occidentul" s-a întins pînă la granițele ortodoxiei, care și-a desfășurat astfel la adăpost vocația pentru incoativul fără urmări și alergia la individualism. Acest complex și inefabil sistem de vocații și alergii, pe care îl numim azi ortodoxie, s-a altoit afin pe trunchiul viguros al unei străvechimi neguroase : venit din proto- sau preistorie, de absența sau prezența lui se slujea Mircea Eliade pentru a distinge între națiunile care au avut Ev Mediu, Renaștere, istorie civilă și culturală, și cele care, nereușind să convertească la istorie „acel haos etnic instaurat în Europa după năvălirea barbarilor" (*Fragmenta-*

rium, 1939 : „Protoistorie sau Ev Mediu"), nu au avut. Oricum am caracteriza dogmatic sau cultural deosebirile dintre catolicism și ortodoxie, eu sunt aici interesat numai de consecințele lor istorice. Ungurii au avut un Ev Mediu feudal glorios, noi nu ; castele, cetăți, orașe întărite, regalitate impetuoasă și nobili coruscanți, influență administrativă și demnitate politică – au avut ungurii ; noi, ortodocșii, am preferat să rămînem în imprecizia și sub tutela ruralității. Dacă am putut fi admirați pentru promisiunile și potențialitățile noastre, suntem nevrednici de laudă din pricina lipsei de voință în a le actualiza. Unde la noi a fost sfială și surdină, la unguri a fost aroganță și expansiune. Virili noi înșine în momentele extreme ale istoriei, dar numai sub somație, ne-am dovedit inapți și, în fapt, neinteresați să exploatăm răgazurile civile ale virtuții, în care ne-am împotmolit, la cheremul celor care și-au disprețuit viril slăbiciunile. Diferența dintre români și unguri nu este cea dintre oneștii agricultori și nomazii barbari, cum își imaginează cei care cred că a fi român este un soi de certificat de genialitate. Este, mult mai profund, diferența dintre decizia de a te individualiza prin voință și opțiunea de a accepta fatal înrădăcinarea în Mume, pentru care, după Goethe (*Faust*, v. 6204 - trad. Șt. Aug. Doinaș), faptele sunt posibilități, nu certitudini. Noi am respins instinctiv voința în favoarea unui sentiment letargic al vocației, transformat, cînd adversitatea ne-a făcut neputincioși, în resentiment al fatalității. Limpedelui drum roman, tăiat în linii drepte și durat cu piatră, însoțit, la lumina zilei, de mormintele lor lipsite de obsesii, românii i-au preferat modelul cărărilor ce se pierd în pădure și duc în împărăția luminișurilor, adică nicăieri. Din spiritul monumental și orgolios al Romei, ungurii, care nu sunt latini, au moștenit mai mult decît noi, care suntem. Atunci, la întemeiere, *in illo tempore*, ungurii au ales catolicism, regalitate, civilizație urbană, feudalism ; noi, cu un geniu specific, am ales ortodoxie, voievodat, civilizație sătească, devălmășie. Începînd din acel moment istoriile noastre au fost diferite. Astăzi, cînd serviciile culturale oficiale românești vor să recomande România, turistic, potențialilor vizitatori, o fac în spiritul fără moarte al acestui „geniu" specific : „La Roumanie, pays du folklore authentique". Nimic mai mult.

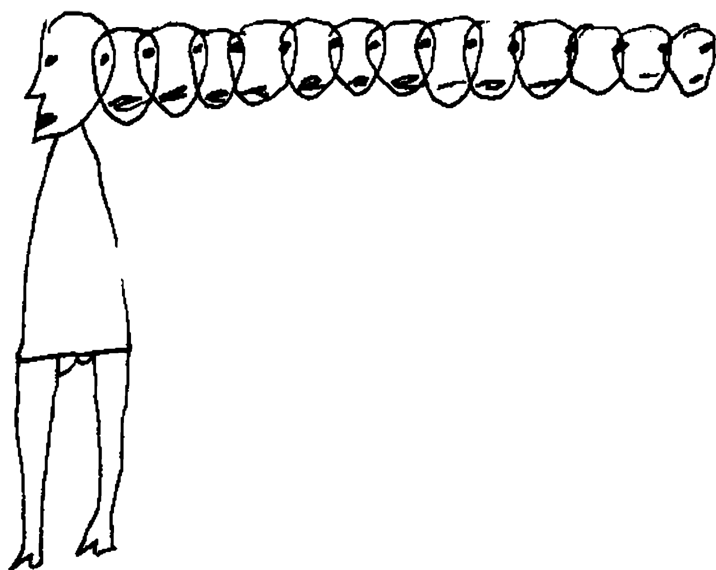
Dar, nu mai puțin, în ciuda acestei conștiințe istorice tulburi*, poporul român a subzistat istoric în esența sa într-un mod remarcabil.

Ține mai degrabă de miracol (vezi G. I. Brătianu, *O enigmă și un miracol istoric : poporul român*, 1940) ca timp de aproape un mileniu istoria noastră să fie istoria celor care ne-au ocupat teritoriul, ca tatăl întemeietorului Țarii Românești să aibă un nume slav, iar numele însuși al acestuia să fie cuman, și totuși să existe într-adevăr un popor român subzistent durabil în propria sa esență inconfundabilă, ca un fluviu profund sub volbura agitată a valurilor. E limpede că, sub raportul identității sale *ne varietur*, românii au învins durata, durînd. Dar cum? E ceea ce mă tulbură : îndurînd.

Un cuvînt profund afirmă că „Dumnezeu este cunoscut atît prin cunoaștere, cît și prin necunoaștere" (Pseudo-Dionisie Areopagitul, *Despre numele divine*, VII, 3). Același lucru se poate spune despre noi : românii au răspuns provocărilor istoriei atît ripostînd, cît și anulîndu-se. Absența unei anumite reacții îi caracterizează deopotrivă cu prezența ei, căci, spre deosebire de adevăr, care dă seama de sine și de falsitate, la români tocmai lipsa este cea care dă măsura realității, iar realitatea nu reușește să se exprime nici măcar pe ea, chiar și atunci cînd este deplin afirmată. Cum ar fi spus Noica, la români firescul este un exces în lipsă. Golul dovedește prezența, pentru că plinul însuși este un abces al absenței.

---

* „Cu cît moștenirea medievală a unui neam este mai nesemnificativă, cu atît conștiința sa istorică este mai tulbure." (M. Eliade, *Fragmentarium*, *loc. cit.*)



III, 9. FAPTELE EXEMPLARE

Trei sunt faptele exemplare ale duratei lungi românești : *biologic*, o vitalitate genezică exuberantă ; *spiritual*, o unitate lingvistică aproape miraculoasă ; în fine, *politic* vorbind, virtutea statelor românești de a-și păstra individualitatea și autonomia internă chiar și în situația încorporării nominale la alte state ; altfel spus, știința dificilă a unei aserviri neînrobite.

Să le luăm pe rînd. În ordine naturală, nu există existență fără subzistență. Pe de altă parte, frămîntați de o istorie așa agitată, e limpede că nimeni, dintre cei care ne-au călcat, nu ne-a ucis cu măsură. Dimpotrivă, au fost timpuri cînd uciderile erau la fel de firești ca și culesul recoltei. Totuși, fondul biologic nu a fost împuținat : pustiirea tătară din 1221 își seamănă dezolarea numai pentru cîțiva ani ; Hasdeu ne informează că „trei bule papale, una

din 1236, alta din 1238, a treia din 1239, ne spun pe rînd că «țara Severinului», deși fusese pustiită, totuși poporațiunea-i crescu din nou peste măsură" : *supercrevit multitudo* (*Istoria critică a românilor*, vol. 1, studiul III, § 91). Măcelul din 1241 este urmat de cel din 1259 : acestea nu împiedică punerea pe picioare a unei armate capabile să refuze coroanei maghiare anexarea de teritorii, peste 20 de ani. Cu o logică pe care va trebui să ne resemnăm să o numim românească, victoriile noastre se transformă în înfrîngeri (ca urmare a victoriei de la Rovine, Mircea este constrîns să se refugieze în Ardeal) : în cazul menționat mai sus, deși înfrînt, Litovoi evită astfel anexarea Olteniei, forțîndu-l pe Vladislav să se mulțumească cu un simplu tribut. Vitalitatea genezică a populației românești, care trezise uimirea papei Grigore IX, este regăsită de Ion Ionescu de la Brad pe la mijlocul secolului al XIX-lea într-o formă la fel de expansivă, pentru, spre pildă, zona Mehedințiului : „poporațiunea se dublează aici din 20 în 20 de ani" (*apud* Hasdeu, *loc. cit.*, n. 3). Semnalată pe durate atît de lungi, exuberanța demografică românească nu este un simplu accident biologic : ca și frumusețea fizică a rasei, pe care, cu oarecare uimită prospețime, călătorii occidentali veniți la începutul secolului al XVIII-lea în Principate o remarcau la țărani, vitalitatea genezică este un semn de bună așezare a noastră în lumea naturală.

Ca român, nu mă simt atins nici de obiecția celor cu degetul mic răsucit în sus, care susțin că vitalitatea este o virtute plebee, și nici de argumentul de tip „strugurii sunt acri" ai celor care, devitalizați, cunosc declinul sau chiar atrofierea demografică. Nu trebuie să uităm că argumentul esențial, fizic vorbind, al rezistenței noastre în teritoriile românești a fost tocmai subzistența expansivă de care ne-am învrednicit. Socoteala e simplă : pentru ca o cultură să poată fi o cultură, trebuie ca ea să posede două trupuri : un corp care să o poarte („poporul", cum îi spunea Herder) și unul care să o exprime. Vitalitatea genezică de care am vorbit afirmă în definitiv că trupul numit „popor" a avut o bună rezistență prin veac.

Limba, acest al doilea trup providențial al poporului român, este o altă faptă exemplară. Dintr-un motiv dificil de sesizat, limba română derogă în mod limpede de la regula împrăștierii în dialecte, care a condus la dezbinarea celorlalte limbi vernaculare. În ciuda despărțirii teritoriale, a separării prin munți, a fărîmițării

organizatorice, a influențelor diferite, în ciuda lipsei de comunicații (proprie lumilor autarhice), în ciuda absenței unei limbi scrise care să fixeze și să unifice limba vorbită, limba română s-a menținut, încă din veacul formării ei, ca o limbă *complet lipsită de dialecte*. Deși au beneficiat de factori favorizanți ai unității lingvistice în mai mare măsură decît noi, francezii, italienii, spaniolii, germanii, britanicii cunosc din plin fenomenul egregării dialectale. Mai mult, cum remarca și Iorga, privirea străinului conferă așezărilor de români o unitate imediată : acolo unde românii trăiau într-o sumedenie de „țări", contigue dar administrativ separate, străinii sesizează o unitate ; ungurii, de exemplu, vorbesc despre Ardeal, în timp ce aici românii se diferențiază prin „țări" : a Crișului, a Someșului, a Tîrnavelor, a Bîrsei, &c. (*Istoria lui Ștefan cel Mare*, I, 1).

Unificați de o prezență în mod inexplicabil triumfătoare, românii și-au vorbit limba cu încăpățînarea cu care alte popoare își consemnează istoria. Prin ea, românii au răspuns provocării unei istorii care i-a supus mereu retragerii, invaziei, declinului ori robirii. Distruși instituțional sau aserviți, românii au supraviețuit prin unitatea limbii și prin vitalitatea biologiei, de care au fost tot atît de conștienți ca și cerul de norii pe care îi poartă. Această încăpățînare inconștientă în subzistență trece prin noi precum transcendența prin lume. Recunoaștem aici încăpățînarea proprie *substratum*-ului dacic, care a trecut între însușirile cele mai profunde ale românilor. Există aici ceva care se opune în mod obstinat schimbării, curgerii, înnoirii, un fel de a se instala într-un fundamentalism al originilor prin care românii au răspuns nebuniei istoriei fără a renunța la fidelitatea muțeniei. Este motivul pentru care memoria românească nu este individuală, ci colectivă și mitică : românii nu au supraviețuit ca indivizi, ci *in corpore*, ca un singur trup, care este trupul colectiv al neamului, prin care țăranii, pînă mai ieri, înțelegeau comunitatea prezentă a viilor și a morților. Asemeni lui Aeneas părăsind dezastrul Troiei cu memoria simbolizată de bătrînul său tată în spinare, la fel și românii și-au cărat în cîrcă memoria colectivă a tradițiilor neamului lor, dincolo de istoria sistematic incendiată. Prin Sat, acești români ai originilor, care sunt țăranii, și-au păstrat foarte *în preajmă* actualitatea originilor, de care s-au desprins numai prin constrîngere. Pentru poporul român, *in illo tempore*, instinctului multiplicării vieții (cf.

Gen., 1, 28) i s-a adăugat straniul instinct al salvării, al supraviețuirii sale prin limbă. Căci la noi totul este dedus din limbă : etnogeneza, teritoriul, creațiile ; în sumă, însăși existența. În sens *literal*, patria românească este limba română. Nu este cîtuși de puțin de mirare că întemeierea națională a Statului român la 1866 a fost strict contemporană cu debutul lui Eminescu la *Familia* : or, Eminescu înseamnă limba română modernă, în care continuăm să trăim.

Pentru a supraviețui cu Sat cu tot, în orice fel de lume, sub orice ocupație clasică (jaf, ucidere, tribut), e de ajuns să posezi o bună rezistență biologică a trupului social și un bun adăpost al ființei (*i.e.*, limba). Dar pentru a supraviețui *politic*, mai trebuie ceva : conservarea individualității statale. Aceasta este a treia faptă exemplară a românilor, perfect improbabilă și cîtuși de puțin de neglijat. Să ne gîndim numai la faptul că Ungaria încetează să mai existe ca Stat pentru mai bine de un secol și jumătate după 1541, iar prima împărțire a Poloniei este în 1772 : altele aveau să îi urmeze... Întrucît ne privește, odată statele românești înființate (sec. XIV), în ciuda încorporării *nominale* la alte state, ele și-au păstrat individualitatea statală și autonomia*.

Dacă am fost aserviți, robiți nu am fost niciodată. Această *aservire fără înrobire* este tipică pentru istoria politică a țărilor române. În epoca celei mai deprimante decadențe politice, Moldova și Țara Românească făceau parte doar nominal din Imperiul otoman. Pînă la 1867, Transilvania a fost și ea un principat autonom sub diferite suzeranități, cum era de rigoare. Rămîne istoricilor sarcina de a explica motivul pentru care turcii s-au scurs de-a lungul Dunării, la sud, spre inima Europei, și nu au adoptat soluția ocupării definitive a țărilor române, ca provincii. Astfel, după 1541, geografia politică prezenta paradoxul unui pașalîc cu reședința la Buda la vest, în timp ce la est aveam trei principate autonome, aflate, e drept, sub suzeranitate turcească. Atît. Dacă este adevărat cuvîntul lui Napoleon, potrivit căruia fiecare stat

* Faptul este deopotrivă valabil pentru Transilvania. Dar, spre deosebire de celelalte două țări românești, Transilvania nu a avut niciodată, pînă în 1918, o conducere politică românească : autonomia relativă de care s-a bucurat nu a fost expresia unei politici făcute de români, care nu au beneficiat, acolo, de statut de clasă conducătoare decît asimilîndu-se.

face politica propriei sale geografii, atunci politica geografiei enunțate mai sus îmi pare mai degrabă enigmatică. Oricum, aservirea fără robire a fost soluția de supraviețuire a politicii românești în cele mai negre perioade. Ea a funcționat și în anii din urmă, cînd, prin constituția comunistă din 1952, România devenise „în mod constituțional un protectorat al Uniunii Sovietice, căreia i se ipotecase nu numai suveranitatea sa externă, dar și cea internă" (E. Focșăneanu, *Istoria constituțională a României, 1859-1991*, Humanitas, 1992, p. 114). Rămîne să apreciem de la caz la caz efectul *intern* al acestor supraviețuiri *față de alții*. Deocamdată să observăm că vechea clasă conducătoare a boierilor, căreia îi datorăm demna virilitate a secolului al XIV-lea, se prăbușește politic în prima jumătate a veacului trecut, tinzînd să atragă, o dată cu ea, descompunerea țărilor organizate de patriarhalismul letargic și corupt al osmanliilor. Faptul fusese remarcat în autobiografia sa de Xenopol : potrivit istoricului ieșean, în pragul secolului al XIX-lea, țările române dădeau semne de pieire. Supraviețuirea politică externă în condiții de aservire drastică (epoca fanariotă) a avut drept consecință distrugerea clasei politice care asigurase coeziunea organismului politic sub aservire și, consecutiv, descompunerea politică a țării. Astăzi, probabil, trăim un fenomen asemănător : clasa politică a fanarioților sovietici (Fanarul comunist a fost cartierul Primăverii) s-a descompus dramatic, emanînd, ca acele cadavre care putrezesc luminiscent, o clasă politică asemănătoare celei care s-a simțit deplin reprezentată, în epocă, de Regulamentul Organic, echivalentul de la 1830 al constituției din 1991. Ca și atunci, românii de azi așteaptă plecarea lui Kiseleff.



III, 10. SERIILE TEMPORALE ȘI ISTORIA

Cînd, începînd cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, elitele politice românești au ajuns la conștiința istorică a acțiunii lor, ele au interpretat destinul istoric al românilor în conformitate cu modelele apusene. Potrivit acelor modele, universaliste și evoluționiste, orice popor normal era *dator* să treacă prin toate stațiile succesive ale trenului numit Istorie. O expresie concentrată a acestei convingeri poate fi găsită în cartea lui Lewis H. Morgan dedicată societății primitive : „Istoria umanității este una, afirmă Morgan, atît în ce privește originea, cît și în ceea ce privește experiența ; și este una în ceea ce privește progresul." Această schemă conceptuală a fost aplicată cu suficientă inocență și „evoluției" istorice a poporului român.

Să ne oprim însă puțin. Că se ocupă de evenimentele iuți sau de cele de adîncime, istoria are în vedere *fapte*. Un fapt este declarat înțeles, adică inteligibil, atunci cînd el poate fi gîndit ca reprezentînd realizarea sau manifestarea unor intenții. Inteligibilitatea istoriei presupune ideea unui subiect. Evident, o istorie ca cea descrisă de Morgan admite tacit un subiect universal, antrenat de o lege a manifestării uniformă. În principiu, din boșiman ar trebui să rezulte, pe cale de consecință *logică*, neoliticul dedat agriculturii, apoi constructorul de cetăți al epocii bronzului, și așa mai departe. Așa ceva însă nu se observă. Or, consecința directă a acestui fapt pare a fi aceea că istoria nu este o lege independentă de natura subiectului care îi dă naștere și o poartă. Bineînțeles, este probabil imprudent să afirmăm că în codul genetic al boșimanului nu este înscris destinul istoric al sumerianului. Putem totuși conchide că nu oricărui subiect îi este potrivită orice istorie. Istorie și subiect sunt corelative și nu știm care din cele două noțiuni este în fond recesivă în raport cu cealaltă. Această discuție sugerează că istoria în sens larg prezintă două tipuri de contexte extrem de diferite : este contextul clasic, dat de împrejurările spațio-temporale ale producerii evenimentului însuși ; și mai este ceea ce am putea numi contextul subiectului, care se referă la natura subiectului implicat în producerea evenimentului istoric. La ce mă refer ? În scara impersonală a timpului cronologic, boșimanii au fost contemporani atît cu împărații romani, cît și cu Revoluția franceză. Dacă istoria lor a devenit comună cu a noastră după colonizarea olandeză din secolul al XVII-lea, boșimanii au continuat totuși să trăiască într-o serie istorică radical diferită de a europenilor. Europenii, ei înșiși, erau departe de a prezenta o uniformitate reală a vîrstelor diferitelor serii istorice care coexistau în destinul lor european. Referitor la secolul în care boșimanii au fost descoperiți, Pierre Chaunu făcea observația că Europa clasică era, în profunzime, „o Europă foarte veche“ ; același lucru despre Europa secolului al XVIII-lea, care rămînea, după opinia istoricului francez, în adîncuri, „locul uimitor unde se conservă societățile tradiționale, de cinci sau șase ori seculare la vest, mult mai arhaice la est și la sud“. Aceste exemple sugerează că vîrsta cronologiei poate să nu fie vîrsta reală a unui eveniment istoric. Conjectura mea este că, în fond, contextul subiectului este cel care fixează adevărata vîrstă a unui eveniment istoric. Este, bunăoară,

contemporan timpul folclorului din *Ale mortului din Gorj*, antologie publicată de Brăiloiu în 1936, cu timpul remanierii guvernamentale din 29 august al aceluiași an, care a condus la eliminarea lui Titulescu ? Mai mult, în spațiul comun al culturii, nu văd nici o apropiere între vîrsta istorică a riturilor funerare evocate de *Ale mortului din Gorj* și ontologia fundamentală prezentată de Blaga pentru a descrie, în principiu, exact tipul de subiect emitent al acelor bocete (*Spațiul mioritic* apare tot în 1936). Vîrsta seriei istorice care a produs bocetele culese de Brăiloiu este complet diferită de vîrsta seriei istorice căreia îi aparține Lucian Blaga. În ciuda faptului că filozoful nostru s-a născut, asemeni eternității, la sat, între vîrsta istorică a Satului și aceea a culturii europene, de la care Lucian Blaga și-a împrumutat vîrsta intelectuală, nu există decît o contemporaneitate geografică. Deși contigue spațial, lumile temporale ale Satului românesc tradițional și ale Statului capitalist laic sunt fără legătură între ele. Această situație, după mine esențială, poate fi descrisă prin noțiunea de *context al subiectului*.

Cum poate fi rezumat sensul acestei noțiuni ? Să ne reprezentăm totalul oamenilor prezenți la un moment dat pe scena istoriei ca fiind în realitate alcătuit din mai multe serii istorice. Fiecare serie poartă un timp care îi e propriu și care definește un anumit tip de subiect istoric, substanță formală a seriei respective. Putem spune că în interiorul unei istorii există o pluralitate de temporalități ; orice istorie, la rigoare, este istoria unor istorii care se întrețes și întretaie. Întrebarea legitimă este, acum, următoarea : care dintre istorii dă vîrsta istorică a societății respective și după ce criteriu ? Să luăm un exemplu. Chaunu găsea că „85 % din locuitorii Europei clasice continuau să trăiască în cadrul în mare măsură neschimbat al comunității și al moșiei seniorale". Potrivit contextului cronologic, suntem în timpurile monarhiei absolute a lui Ludovic al XIV-lea ; în schimb, potrivit contextului seriei istorice, avem cel puțin doi subiecți istorici diferiți : după estimarea lui Pierre Chaunu, 85 % din locuitori alcătuiesc un subiect a cărui vîrstă istorică este mai tînără cu cinci sau șase sute de ani decît cei 15 % care alcătuiesc seria ce fixează vîrsta istorică, așa cum e recunoscută oficial, a momentului. Amestecul Franței clasice are două componente de pondere foarte diferită : deși contemporane geografic, ele nu sunt contemporane temporal, întrucît aparțin unor serii istorice distincte. Este semnificativ faptul că seria care dă

istoriei în curs vîrsta ei istorică este și cea mai puțin numeroasă. Ceea ce înseamnă că 85 % din populația Franței clasice nu participa, în fond, la istoria cadrului statal în care o mult mai mică parte din restul de 15 % decisese că Franța trebuie să evolueze. Bineînțeles, există mereu un timp al revanșei (să nu ne gîndim la valul de resentiment care a caracterizat Revoluția franceză). Dar, deocamdată cel puțin, important este să subliniem că există societăți alcătuite din serii istorice care pot avea vîrste cronologice considerabil diferite. Mai mult, vîrsta istoriei în ansamblul ei este dată de vîrsta acelei serii istorice, de obicei cea mai puțin numeroasă, care este mai dinamică și care face să se miște și restul întregului.

Pot fi imaginate cel puțin două situații interesante. Prima este cazul omogen : societatea nu conține serii istorice diferențiate, orice element al ei are aceeași vîrstă istorică cu oricare altul. Cazul omogen descrie situațiile ante-istorice sau post-istorice. Dinamica societății este dată, între altele, de tensiunea care rezultă din ponderea socială a diferitelor vîrste istorice contigue spațial. A doua situație interesantă este aceea a seriei istorice dominante care, dincolo de faptul că impune istoriei în curs vîrsta-i cronologică proprie, are în plus și vocația de a converti restul seriilor istorice contigue cu ea la cronologia sa proprie. Pe scurt, e vorba de cazul seriei care domină și care e animată de ceea ce am putea denumi prozelitism temporal. Exemplul cel mai la îndemînă este tendința de omogenizare istorică întreprinsă la noi de marea generație pașoptistă. Seria istorică a bonjuriștilor, minoritară în raport cu seria istorică a părinților lor, care era constituită din vechea clasă boierească, acea clasă care, între 1830 și 1860 avea să dispară complet din peisajul politic românesc, minoritară în raport și cu restul populației românești, alcătuită esențial din țărani, această serie istorică deci, a pașoptiștilor, avea să impună cronologiei românești vîrsta ei istorică și avea să declanșeze un uriaș mecanism de sincronizare, de omogenizare a restului seriilor istorice. În special, opera seriei istorice pașoptiste avea să constea în convertirea la seria cronologică modernă a acelui covîrșitor procent de 81 % țărani, pe care statisticile îl înregistrau în vechiul Regat la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Dacă această conceptualizare este corectă, atunci orice istorie *completă* ar trebui să furnizeze descrieri comprehensive ale tuturor seriilor istorice contigue la un moment dat în procesul istoriei.

Or, despre care serie a românilor a fost pînă acum vorba în istoriile istoricilor noștri? În primul rînd, să observăm că, în mod onest, aceste istorii nu se numesc decît foarte rar „Istoria României" (în special sub comuniști, al căror simț contra-istoric este notoriu). În mod judicios, ele poartă îndeobște numele *Istoria Românilor* (*e.g.*, Gh. Șincai, A.D. Xenopol, N. Iorga, C.C. Giurescu, V. Georgescu). Explicația este simplă : românii reprezintă o realitate mai vastă decît România, concept politic relativ nou, folosit în acte interne abia după unirea instituțională (definitivă din 1861), iar în relațiile internaționale abia cu prilejul Congresului de la Berlin (1878), ca un rezultat al cîștigării independenței față de Poartă. Istoricii noștri timpurii nu puteau avea în vedere în lucrările lor „România", noțiune ca și neinventată, ci numai realitatea efectivă a românilor de pretutindeni. Și aceasta pentru că poporul român și-a dobîndit expresia de națiune relativ tîrziu, o dată cu instituirea formei moderne de stat*.

Acum, dacă revenim la timpurile propriu-zis istorice, trebuie să facem o remarcă neobișnuită. În fond, a vorbi despre un ansamblu de elemente ar trebui să revină la a vorbi preponderent despre acele elemente care au ponderea numerică cea mai semnificativă. Or, sociologii noștri afirmă că, în timpurile doar cu puțin mai vechi, forma fundamentală de existență a peste 80 % din populația românească era Satul. Despre Sat, H.H. Stahl spunea că reprezintă „forma caracteristică de viață a poporului român", strătorul „curăției etnice și al tradițiilor neamului" („Satul", în *Criterion*, nr. 6-7, 1935, p. 3). Faptul este în sine uimitor, dacă ne gîndim că viața sătească cuprindea peste 80 % din populație, reprezenta ce aveam noi românii mai esențial și, în același timp, altfel decît alegoric sau cu intenții polemice, nici un istoric nu s-a referit la această serie istorică în istoriile pe care le-a scris. În această împrejurare apare cu toată tăria *parti pris*-ul istoriilor care nu au în vedere decît o serie istorică, cea dominantă în sens cronologic. În măsura în care erau atrași în istoria „oficială" (ca material de

* Dar chiar și în condițiile existenței unui stat numit România, o istorie doar a României ar ciunti realitatea românească : și asta pentru că, la nivelul anului 1977, Ion Rațiu putea număra 3.5 milioane de români exilați din motive politice, trăind, deci, în afara țării, iar 2.3 milioane se aflau, la acea dată, sub ocupație sovietică (cf. *România de astăzi. Comunism sau independență ?*, 1990, p. 111). Din varii motive, chiar și azi realitatea de român excede realitatea de România.

luptă, de regulă), *românii satului* erau și ei menționați în documente. Dar românii care au contat au fost întotdeauna *românii statului*, în ciuda faptului că, la începutul secolului nostru, aceștia reprezentau ceva mai puțin de o cincime din întregul populației.

Nu vreau să insist aici asupra motivelor pentru care istoria românilor este diferită de aceea a oricărei populații occidentale standard. Mă interesează numai faptul că o metodă de investigație istorică relativ omisivă pentru cazul occidental a fost aplicată la noi cu rezultate mult mai grav omisive. Ponderea numerică sporită a populației ignorate explică numai în parte gravitatea omisiunii. Elementul suplimentar privește ecartul structural dintre seriile istorice implicate în procesul de convergență. Pe de o parte, convergența dintre seriile istorice occidentale a fost naturală, în timp ce la noi a fost una forțată, impusă de procesul rapid de modernizare, cunoscut la noi sub numele de „forme fără fond". Pe de altă parte, structura însăși a vieții sătești (luată ca tipică pentru seria istorică a Satului) era, probabil, radical incompatibilă cu structura vieții încurajată și permisă de Statul capitalist modern. Aceste două note ar putea explica de ce la noi efortul de convergență silită a avut de înfruntat atîtea penibile dificultăți și de ce acest proces, incomplet săvîrșit, continuă și azi să aibă o posteritate stînjenitoare. Tocmai profunzimea ecartului dintre seriile istorice românești (Sat *vs.* Stat) face indispensabilă scrierea, acum, a unei istorii complete a tuturor românilor. O istorie în care procesul extrem de fascinant al fisurării etnologicului de către istoric, a infiltrării cu istoricitate a atemporalului prin excelență, ar juca un rol esențial.

Bineînțeles, vechiul model istoriografic de tip Morgan este complet depășit : originile sunt plurale, experiențele nu sunt aceleași, iar cît privește progresul, aproape că nu mai este nimic de spus. Această schemă a putut fi fructuoasă numai atîta timp cît lumea Satului a fost total ignorată în raport cu feluritele epifanii statale (domnitori, bătălii, tranzacții, monumente, &c.). Dacă repunem în drepturi și seria istorică a Satului, atunci tensiunea Sat *vs.* Stat poate aduce o lumină cu totul nouă asupra vulgatei naționale. Nu mai puțin, în termenii duratei lungi, posteritatea seriei istorice a Satului continuă să aducă la lumina zilei atașamente (să le zicem) atavice îndeajuns de neliniștitoare.



III, 11. UN RELICT SPIRITUAL ARHAIC

Prin caracterul ei frenetic și stihial, răscoala țărănească din 1907 a debordat, cred, simpla definiție socială. Lipsită de scop politic, ea a părut unor comentatori mai degrabă un soi de revoltă a fondului nostru necitadin. Mai mult, prin desfășurarea ei haotică și primară, răscoala din 1907 a părut, o clipă, să pună în discuție însăși existența statului. Și, dacă ne gîndim la *reprezentarea* numerică a părților implicate (Sat *vs.* Stat), 1907 poate fi interpretat în acest mod : este reacția formei de viață tradiționale a 81 % din populație împotriva caracterului agresiv și imperialist al noilor forme de viață, impuse de cele 19 procente citadine.

Tot în anul 1907, deja celebru pentru participarea sa la bordul vasului *Belgica* la expediția antarctică, biologul Emil Racoviță propune lumii științifice ipoteza *fosilelor vii* : el identificase în troglobi, niște făpturi ale peșterilor, o formă de viață din era secundară, care în mod firesc ar fi trebuit pînă azi să dispară ; ea a fost menținută în ființă grație mediului speologic, cu rol de conservant *in vivo*. Fosilele vii sunt deci forme de viață arhaice, care ajung să fie contemporane cu vîrste ale evoluției biologice complet diferite de vîrsta lor *naturală*. Din punct de vedere științific, existența lor este un miracol, căci permite studierea unor ființe care, dacă ar fi dispărut la vremea lor, nu ar fi lăsat urme, întrucît carcasa lor nu era fosilizabilă.

Ceea ce în existența biologică sunt fosilele vii, sunt în existența istorică seriile istorice eterogene în raport cu cronologia dominantă. Această idee a fost implicit avansată de Mircea Eliade, treizeci de ani după ce profesorul clujean își argumentase ipoteza, și anume generalizînd principiul explicativ al ideii fosilelor vii la acele culturi care nu s-au exprimat prin documente durabile (monumente, cetăți, scrieri &c.), dar care și-au conservat, în chip miraculos, modul de a fi arhaic în plină istorie contemporană. Eliade credea că „memoria populară conservă forme mentale primitive“ care, nefiind fosilizabile, nu lasă urme în istorie. Or, opinează Eliade, memoria populară încă mai trăiește azi în folclor, vie în întreaga cultură materială și spirituală a Satului. Întocmai cum Racoviță demonstrase că în peșteri trăiesc animale din era secundară, Eliade ne invită să admitem că „memoria populară a păstrat documente autentice reprezentînd experiențe mentale“ inaccesibile omului modern, dar care erau firești unei vîrste istorice mult mai vechi (cf. M. Eliade, „Speologie, istorie, folclor“, *in : Fragmentarium*, 1939). În concluzie, sub specia principiului explicativ al posibilității existenței fosilelor vii, Eliade afirmă caracterul de relict spiritual al culturii populare. Potrivit acestei concepții, noi nu am avut Ev Mediu pentru că poporul român s-a păstrat spiritualmente arhaic, refuzînd, prin rezistența și conservatismul său spiritual, logica intrării în istoria profană.

Ideea de a trata poporul român de la Sat ca pe un relict istoric, depozitar al unor vîrste imemoriale, nu este însă deloc nouă. O avusese Niculae Densusianu, la sfîrșitul secolului trecut, atunci cînd încercase să obțină informații *istorice* prin interpretarea răs-

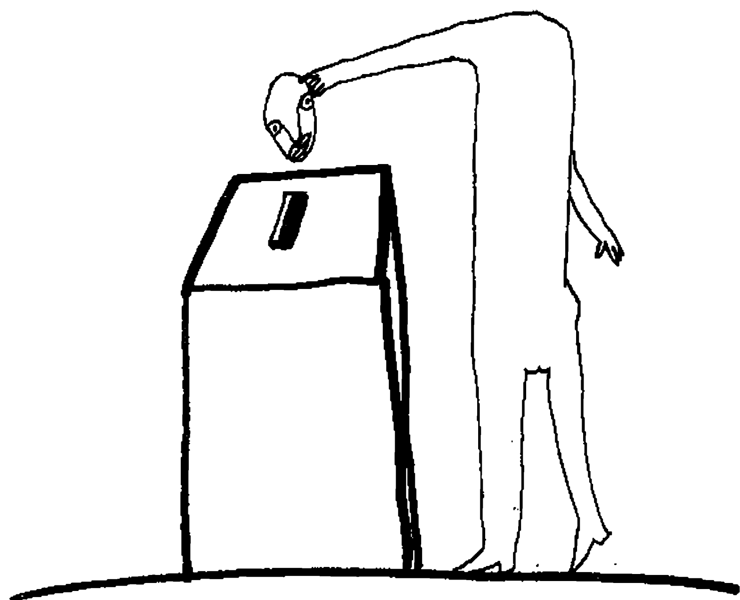
punsurilor obținute la chestionarele răspîndite între țărani, și o avusese și Petre Cancel, într-un studiu care a făcut dată, „Păstoritul la poporul român" (*in : Convorbiri Literare*, Anul XLVII, 1913). După ce observă puținătatea știrilor scrise despre majoritatea laturilor vieții noastre vechi, Cancel afirmă că numai prin studiul metodic al vieții populare *actuale* mai este posibil să putem reconstitui ceea ce face defect pe calea documentului scris. Ideea lui Cancel, care va fi și a lui Eliade, este că „arhivele românești" trăiesc sub ochii noștri : ele sunt viața de zi cu zi a poporului. După cum Racoviță a intrat în mediul peșterii pentru a descoperi relictele vieții din era secundară, nouă nu ne-ar rămîne de făcut decît să intrăm în lumea Satului pentru a găsi, conservate deplin, mărturiile vîrstei arhaice care este proprie seriei istorice a celor 81 de procente.

Că lumea rurală românească întrunea condițiile de existență ale unei fosile vii rezulta, între altele, din vitalitatea creativității folclorice. Celula spirituală proprie acestui tip de creativitate era încă vie în vremea primului război mondial. Astfel, un cîntec cules în 1920 integra experiența morții în războiul care tocmai trecuse aceluiași cadru ritual, liturgic și cosmic care fusese al morții ciobanului din *Miorița*. Exemplul, citat de Constantin Brăiloiu (*Sur une ballade roumaine : La Mioritza*, 1946), vine să argumenteze supraviețuirea și persistența ceremoniilor funerare țărănești arhaice, ceremonii care aveau tipic faptul că obiectele domestice ale ritului de înmormîntare erau înlocuite cu elemente cosmice. Și mai argumentează ceva : faptul că țăranii care luptaseră pentru idealul cu totul modern al reîntregirii naționale continuau să răspundă creator la provocările istoriei în cadrele mentale ale unei vîrste arhaice.

Această lume nu supraviețuise numai spiritual : ea continua să conserve *și material* condițiile de existență specifice modului de a fi al Satului. Astfel, în 1933, aproape o treime din pămîntul cultivabil al României reîntregite era stăpînit într-o formă de proprietate necunoscută Codului Civil, numită de localnici *a devălmășiei* (absolută și umblătoare pe bătrîni). H. H. Stahl, cu ironie, remarca faptul că legea care prevedea inventarierea fusese votată în 1910 și impunea termenul limită de doi ani („Satul", *in : Criterion*, Anul II, Nr. 6-7, 1935). Avem aici un exemplu frapant al limitelor de pătrundere a Statului modern în profunzimea vieții

economice concrete a Satului. Limite care nu reflectă atît slăbiciunea Statului, cît mai degrabă încăpățînatul conservatism al României profunde. Românie care, cît timp a avut autoritatea originilor de partea sa, a opus în mod constant imperativului categoric al Statului realitatea de fapt a Satului. Trebuie încă subliniat că această lume nu era cîtuși de puțin atinsă de declin biologic : o statistică din 1899 stabilește că numărul nașterilor de la sate depășea cu 10 % pe acela al nașterilor de la oraș.

Vie din punct de vedere spiritual, persistentă din punct de vedere material și vitală genezic, lumea Satului era departe de a fi pe cale de dispariție. Or, acest fapt este pe de-a-ntregul surprinzător. Sensul evoluției occidentale fusese înspre omogenizarea seriilor istorice. În contrast cu această evoluție, poporul român intra în secolul XX cu trei sferturi din populație reprezentate de o serie istorică cu vîrstă arhaică. Lupta pentru supremația timpului istoric dominant nu putea să întîrzie. Răscoala țărănească din 1907 pare a fi o astfel de luptă. Dar, prin caracterul ei dezordonat și haotic, și împotriva argumentelor prezentate mai sus, vitalitatea *politică* a Satului apare însă ca fiind mai degrabă diluată. Deși vie ca relict spiritual, lumea Satului prezenta o voință politică lipsită de coerență. În această lumină, disputa dinspre Stat și Sat pentru dominarea timpului istoric nu lasă dubii asupra învingătorului. Nu mai puțin, coincidența dintre data ultimei afirmări violente a Satului *qua* sat și data emiterii, de către un român, a ipotezei fosilelor vii pare un soi de conștiință de sine colectivă cu obiect deturnat.



III, 12. DURATA LUNGĂ ȘI ALEGERILE

În 1934, H.H. Stahl conchidea că, spre deosebire de alte popoare, la noi „realitatea satului există" ; posedam atunci o țărănime puternică nu doar numeric și spațial, ci și ca structură : limbă unică, bloc omogen de creație anonimă, cu o viață spirituală vie, desfășurîndu-se integral sub semnul „obștei creatoare". Dincolo de realitățile folclorice, în special unul din argumentele lui Stahl era frapant : studiile de teren arătau că în 1933 aproape o treime din pămîntul țării era stăpînit într-o formă de proprietate necunoscută Codului Civil, a devălmășiei (absolută și umblătoare pe bătrîni). Persistența devălmășiei în condițiile unei legislații menite să o suprime este perfect solidară cu supraviețuirea rituri-

lor căsătoriei cu moartea în deceniile perioadei interbelice (cf. H. H. Stahl, *Eseuri critice*, Buc., 1983, pp. 167 *sqq.*). Este ca și cum atitudinile mentale legate de dreptul cutumiar țărănesc și de riturile funerare arhaice ar fi fost scufundate în alt timp decît cel în care se succed, rapid și efemer, evenimentele cotidiene. Un timp mult mai lent, aproape imobil, mai înrudit cu stabilitățile geografiei decît cu fluiditățile istoriei. Acest timp cu prefacere lentă, care ignoră fluctuațiile economice, politice sau de altă natură, capabil să explice persistențele fără comun raport cu istoria evenimențială, a fost denumit de Fernand Braudel *durata lungă a istoriei* („Histoire et sciences sociales : la longue durée", 1958). Durata lungă își asociază în chip firesc o „istorie stagnantă", în care locul indivizilor este luat de mentalități, pe care Braudel, în articolul citat, le-a botezat sugestiv „prisons de la longue durée".

În cazul exemplului pe care l-am dat, ar putea părea că durata lungă subîntinde situații de tip relict etnologic. Nu întotdeauna. Durata lungă caracterizează orice serie temporală care își asociază evenimentele istorice situate, prin stabilitate, dincolo de istoria oscilațiilor scurte, rapide, nervoase. *Durata lungă* este chemată să exprime împrejurarea că un fapt istoric nu depinde numai de ceea ce l-a precedat imediat. Cîteva exemple. Reforma din secolul al XVI-lea taie lumea occidentală de-a lungul Dunării și Rinului, adică exact după vechea frontieră a Romei cezarilor ; Africa de Nord, deși romanizată, a rezistat Romei cu încăpățînarea celui care nu a uitat distrugerea Cartaginei, în schimb, fidelă originilor sale orientale, și-a deschis porțile Islamului : în vremea sfîntului Augustin țăranii încă mai vorbeau limba punică (cf. *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Arthaud-Flammarion, 1986, pp.71 *sq.*). Aceste rezistențe nu sunt proprii numai societăților arhaice : orice societate este străbătută de serii temporale cu viteze de depănare extrem de diferite. Duratele lungi, ele însele, posedă lentori variate, după cum însăilează raporturile omului cu mediul, subîntind structurile sociale sau oferă suport atitudinilor mentale. Michel Vovelle, pentru cazul Franței, a produs exemplul unei durate lungi „recente" : el a comparat distribuția geografică a succeselor de adeziune repurtate de revoluționarii anului II cu distribuția locală a voturilor stîngii, la alegerile din 1962. Suprapunerea a fost frapantă, dovedind o linie de continuitate de la iacobinismul rural manifestat în timpul Revoluției franceze, la

opțiunea pentru stînga din secolul XX, continuitate coroborată și cu voturile de dreapta, care acoperă remarcabil zonele de tradiție pentru practica pascală în Franța rurală (M. Vovelle, *Idéologies et Mentalités*, Paris, 1985, pp. 240-243). Să remarc în treacăt că situația anumitor evenimente în perspectiva duratei lungi ne poate face mai puțin naivi în privința virulenței urii etnice din fosta Iugoslavie și a amestecului inextricabil dintre naționalism și opțiune politică*, care, dincolo de coșurile conținînd ochii celor asasinați de care vorbește Curzio Malaparte (*Kaput*), fac conflictul aproape imposibil de soluționat.

Regimul de unitate forțată impus de comuniști în statul iugoslav între 1945 și 1965 a „înghețat" revendicările naționaliste în situația în care acestea se găseau în 1945. „Perestroika" la care se dedă Tito între 1965 și 1972 are drept consecință reactivarea contenciosului suspendat în 1945 fără a fi fost în mod real rezolvat**.

O situație asemănătoare poate fi sesizată în „înghețarea" raportului de forțe exprimat la alegerile parlamentare din România interbelică. Lovitura Regelui Carol II din februarie 1938, suspendarea regimului parlamentar sub regimul autoritar al mareșalului Antonescu, în fine, constituția comunistă din aprilie 1948, toate au concurat la amînarea rezolvării situației de criză exprimate la alegerile din decembrie 1937, situație care a fost „înghețată" prin imposibilitatea de a i se oferi o dezlegare normală. Trăsătura cea mai sesizantă a epocii care a urmat ridicării interdicției de manifestare firească (22 decembrie 1989) a fost reapariția neașteptată a trei din notele ce au caracterizat votul de la 20 decembrie 1937 : (1) naționalismul xenofob, cu pandantul său în politica externă,

* Slovenii, neam slav și catolic, nu au avut niciodată Stat pînă în 1945, cînd Republica Slovenia intră în federația iugoslavă ; dar din 1988, ei cer în același timp atît democratizarea federației, cît și dreptul lor la secesiune. Contenciosul croato-sîrb este mai dramatic, și el este făcut irezolvabil prin numărul enorm de atrocități mutuale. Aici este suficient să amintesc că naționalismul croat s-a retrezit în 1971 tot pe o chestiune politică (reformarea comunismului federal), iar epurările politice practicate de Tito (un croat !) au fost resimțite ca un triumf sîrb. Victoria comuniștilor sîrbi în 1990 a redeschis disputa națională (cf. Joseph Krulic, *La chute de la maison Yougoslavie*, în „L'Histoire", nr. 147, 1991, pp. 34-44). După cum se vede, structura conflictului este constantă în timp.

** *Ibid.*, p. 43.

alinierea incondiționată la o putere străină autoritară, sub lozinca izolaționismului autarhic ; (2) creditul acordat personalității charismatice, cu presupoziția sa latentă – neîncrederea în parlamentarism și identificarea politicului cu politicianismul ; (3) în fine, credința că România nu mai poate evolua viabil pe coordonatele României clasice (*i.e.*, regim parlamentar plus capitalism liberal). Această surprinzătoare conservare de idiosincrazii mentale, care a sfidat în chip ciudat dislocările și deportările sociale comise de regimul comunist împotriva așezării firești a națiunii, pare a argumenta două lucruri : mai întîi, din punct de vedere metafizic, o criză „înghețată", dintr-un motiv sau altul, înaintea rezolvării ei naturale, va reizbucni atunci cînd contextul care a blocat-o dispare ; în al doilea rînd, din punct de vedere istoric, atunci cînd un agregat de opțiuni supraviețuiește eroziunii duratelor repezi, înseamnă că el corespunde unei atitudini mentale înrădăcinate în durata lungă, care își legitimează astfel profunzimea, adică vecinătatea cu „esența" care poartă acel agregat. Dacă este așa, atunci, istoric vorbind, situația exprimată de alegerile de la 20 decembrie 1937, și confirmată global la 20 mai 1990 și apoi reafirmată analitic la 27 septembrie 1992, reflectă un dat profund al evoluției mentalului colectiv al poporului român. În durată lungă, 20 decembrie 1937 se continuă fără hiat prin 27 septembrie 1992.

Nu am să insist aici asupra motivelor pentru care cred că votul din 1937 este mai „esențial" decît bunăoară, cel din 12 decembrie 1928, cînd Partidul Național-Țărănesc a fost practic plebiscitat : voi spune doar că dezechilibrul introdus în viața politică românească de șocul votului universal (1919) a avut drept expresie un curent de reacție față de liberalismul epocii de dinaintea primului război mondial, contestare identificată mai întîi cu țărănismul, iar mai apoi cu dreapta naționalistă antiliberală*, curent care nu s-a stabilizat decît în formula de opțiuni rezultată din alegerile de la 20 decembrie 1937.

Cînd, la procesul său din 1946, întrebat de ce i-a adus pe legionari la putere, mareșalul Antonescu a răspuns că nu a făcut decît să dea glas voinței naționale, întrucît „toată țara era cu ei", fostul

* Indicații sagace și pertinente în acest sens pot fi găsite doar la Alexandru George, *Nașterea „dreptei" românești*, în „22", Anul I (1990), nr. 31, p. 3. Cf. și Vlad Georgescu, *Istoria românilor*, Buc., 1992, pp. 204-211.

Conducător al Statului exprima sentimentul general de atunci (1940). În fapt, votul din 1937 reprezintă revanşa ruralităţii noastre devălmaşe faţă de modul de a fi al sistemului politic înfiinţat la noi după 1866. Este un 1907 electoral. Legionarii, cu sprijin printre muncitori şi la ţară, au primit circa 16 % din sufragii, în timp ce congenerii lor cuzişti 9 %*. Ceea ce înseamnă că 25 % din electorat a optat atunci pentru un regim de autoritate, cu o platformă economică anticapitalistă, bazat pe un naţionalism agresiv, definit etnic şi religios. Să ne amintim acum principiile care i-au înflamat sentimental pe alegătorii de la 20 mai 1990 : figura charismatică a conducătorului („Iliescu cînd apare/ Soarele răsare"), orgoliul izolaţionist („noi nu ne vindem ţara", plus criteriul salamului de soia), respingerea proprietăţii private (exprimată prin groaza de „capitalist" şi de „moşier"), recuzarea parlamentarismului (prin identificarea luptei politice cu setea de putere şi prin dispreţul faţă de „partide", expresie persiflantă, constant opusă noţiunii de „Front") şi alergia la reconsiderarea trecutului. Tema naţionalistă se va maturiza politic o dată cu clarificările culiselor puterii din „Front" şi prin presiunile de recuperare publică a segmentului securisto-naţionalist, recrutat din rîndul foştilor adulatori ai fundamentalismului de tip Ceauşescu. Campania electorală din 27 septembrie 1992 a fost cîştigată pe trei principii ferme : (a) dogma naţionalistă deasupra oricărei judecăţi, (b) obsesia găsirii unei alternative la capitalism, şi (c) reconfirmarea alergiei la reevaluarea trecutului. Aceste trei principii s-au agregat pe fundalul menţinerii eficacităţii partidului clientelar (o personalitate charismatică plus clienţii ei politici) şi a bagatelizării importanţei *sine qua non* a democraţiei de tip liberal. În opinia mea, orientarea globală a electoratului favorabil legionarilor din 1937 se regăseşte în opţiunile, enumerate mai sus, ale celor care, în septembrie 1992, au votat stînga colectivistă şi discursul naţionalist agresiv.

Bineînţeles, analogia nu permite enunţarea unor corespondenţe punctuale. În primul rînd, datorită faptului că electoratul român este în mod tradiţional slab în faţa presiunilor administraţiei, iar administraţia rareori nu a fost crapuloasă (*e.g.*, prefectul Tipătescu se duce cu gest firesc la telegraf să deschidă scrisorile opoziţiei) :

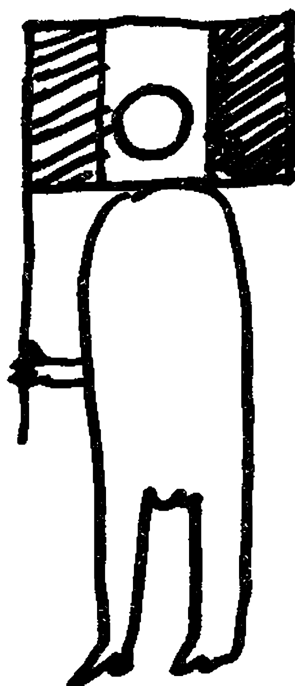
---

* Cf. Ioan Scurtu, *Din viaţa politică a României, 1926-1947*, Buc., 1983, pp. 385 *sqq.* şi V. Georgescu, *op. cit.*, p. 210.

este de aceea dificil de apreciat procentul care revine, din totalul partidului majoritar, presiunilor frauduloase. În al doilea rînd, există un amestec (pînă la un punct, voit) și o confuzie a opțiunilor care fac ca exemplare de tip PRM (sau revista „Europa"), mă gîndesc la senatorul Gh. Dumitrașcu, să se regăsească sub sigle care nu se definesc neapărat prin fundamentalism comunist sau isterie naționalistă. Nu mai puțin, analogia de principiu între criteriile de succes ale alegerilor din 1937 și ale celor de acum pare să indice reconstituirea, *cum grano salis*, după decembrie 1989, a raporturilor de forțe pe care șirul de regimuri autoritare și dictaturi de după 1938 le-a înghețat într-o situație nerezolvată.

(A)	Adepții democrației parlamentare și ai economiei capitaliste :	1937, cca 35 %, 1992, cca 30 %,
(B)	Naționaliștii șovini, anticapitaliști și colectiviști :	1937, cca 25 %, 1992, cca 19 % (+ alții din alte partide),
(C)	Electoratul de manevră, partidul administrației și clientelarii :	1937, cca 30 %, 1992, o mare parte din FDSN (azi PDSR) (precizabilă la următoarele alegeri).

Ce s-a schimbat ? Fiind vorba de *la longue durée*, numai numele actorilor („Alte măști, aceeași piesă"). Și, desigur, unele nuanțe : extremiștii de ieri aveau marota naționalismului teocratic și a Statului țărănesc-corporatist ; cei de azi jură pe Statul colectivist industrial. Pe cei de ieri și pe cei de azi îi unește însă intoleranța față de valorile individualismului, ale economiei liberale, față de principiul inalienabil al proprietății private, cu pandantul ei firesc, *habeas corpus ad subjiciendum justitiam*. Ne rămîne nouă, celor ce împărtășim valorile pe care extremiștii le resping, să reluăm situația de acolo de unde a rămas în 1937, și să încercăm a dezlega ghemul lui Gordios, fără imediatețea magică a spadei.



III, 13. APORIILE APARTENENȚEI

A *fi român* și a judeca critic fenomenul românesc pare a fi deopotrivă temerar și ilegitim. Temerar, deoarece susținătorii *vulgatei* bunului român au confiscat demult cuprinsul noțiunii, reducîndu-l la niște poncife edulcorate, potrivite mai degrabă unor minți avide de somn, legate între ele prin sforăieli patriotice, decît unei inteligențe lucide. Ilegitim, întrucît adevărul sau falsitatea *vulgatei* bunului român antrenează după sine falsitatea sau adevărul propozițiilor mele. Or, eu, asemeni cretanului Epimenide, îmi alcătuiesc discursul din afirmații de tipul : „eu mint". Logic vorbind, aporia țîșnește din invalidarea conștientă a rădăcinii. Social, însă, ea beneficiază de serviciile poliției opiniei oamenilor

de bine, constituită în garantul atît al eternizării *vulgatei*, cît și al psitacizării predaniei.

Dar să nu atrabilăm excesiv. E în firea lucrurilor să recunoști că ai fost înșelat în iubire numai atunci cînd ți se năruie *toate* iluziile. Căci, în mod evident, soliditatea convingerilor noastre afective ține de înrădăcinarea iluziilor pe care le nutrim. Cînd le pierdem, ravagiile pasiunii ne dezolează. De ce ? Pentru că sentimentul iluziei nu se declanșează cînd înțelegi că ai fost înșelat, ci în special atunci cînd ai revelația bruscă a lipsei patente de temei a lucrului în care ai crezut. Cînd descoperi că ai fost înșelat, totul se năruie tocmai pentru că *nimic*, se vădește, nu avea sens. Dezamăgirea traduce un abuz de încredere : conștiința că am fost înșelați este secventă revelației că ne-am autoînșelat, încrezîndu-ne nepermis. Ce rezultă de aici ? Cînd ești important, vorbe memorabile : Bolivar recunoaște că toată viața nu a făcut decît să are norii, iar Lyautey își sfîrșește zilele cu acest refren : „Mor din cauza Franței". Iar noi, fiind ce suntem, nu putem trăi din același motiv (alți români ne împiedică). Dar care români ? Mult timp, cu excepția cercului de cunoștințe, românii adevărați erau pentru românii culți niște făpturi de hîrtie, cu nume avînd valoarea expresiilor formulare din eposurile homerice : *Getica, Spațiul mioritic, Unduire și moarte* ; uneori acestor „expresii formulare" li se adăugau nume mai speciale, precum *Din psihologia poporului român, Dimensiunea românească a existenței, Sentimentul românesc al ființei*, sau povestiri pasionante precum culegerile unor G.Dem. Teodorescu, Simeon Florea Marian, ori monografiile unor sate. Trebuie să recunosc că respectabilitatea faptului de a fi român se baza în mod preponderent, pentru mine, pe performanțele *in abstracto* ale acestor români de hîrtie. În același timp, eram puși în imposibilitatea de a-i experimenta pe români *in concreto*, datorită faptului regretabil că eram supuși, prin constrîngere, unui dezgustător *experimentum in anima vili*. Teza nobilă și patriotică era : „Românii, victimele pure ale unor demenți !" Dar, după ianuarie 1990, majoritatea și-a definit deja cunoscuta alergie la minoritate, iar românii culți au trebuit să priceapă că teza nobilă și patriotică admite reformularea : „Unii români sunt victimele altor români, la fel de români ; deși călăii sunt minoritari, totuși, atunci cînd victimele sunt definite recurgîndu-se la consensul tribal, ei devin majoritari." Desigur, victimele se transformau în

călăi în necunoștință de cauză, și anume pentru că îi confundau cu salvatorii (cf. *Isaia*, 10, 20). Nu mai puțin, legănați de certitudinea măgulitoare a propriei lor excepții, românii, ca odinioară beoțienii (cf. Plutarh, *Demetrius*, 10), au scos în afara legii motivele de contrarietate. Un fundamentalism al opiniei oamenilor de bine s-a instalat treptat în instincte, încercînd a-și dosi precarietatea și neantul prin recursul otrăvit la opinia fetiș a cîte unui *idolum tribus* precum Iorga, care postula că „nu ajunge o jumătate de veac pentru ca să se scoată din sufletul unui popor puterea nebiruită a tradițiunii sale" (*Pentru întregirea neamului*, 1925, p. 81). Or, totul a arătat, în acești trei ani, că ajunge : operele cu valoare „etnografică" pentru români nu mai sunt cele de tip *Unduire și moarte*, ci cele de tip *Pentru cine bat clopotele, Mitică ?* Reveriei eulogice îi iau locul cruditatea delirului politic, violența, temperamentul nevricos, mitomania sexuală și uberitatea bășcăliei. Pentru români, în mod cert, copilăria mioritică a luat sfîrșit : „Cincizeci de ani reprezintă timp suficient pentru a schimba aproape complet o lume și pe locuitorii ei. Este necesară cunoașterea profundă a ingineriei sociale, imaginea clară a țelului final și... puterea." (Arthur C. Clarke, *Sfîrșitul copilăriei*, II, 5). În România toate aceste condiții au fost îndeplinite cu asupra de măsură. Rezultatul este că *vulgata* bunului român mai este agitată azi cu inocență doar de imbecili ; iar crapuloșii îi manipulează pe inocenți, speculîndu-le bunele sentimente pentru a-i ține legați de iluziile lor, profitabile pentru cei interesați în perpetuarea reflexului pavlovian, căci mențin dependența hipnotică a victimei de călăul ei „salvator". Cine îl mai poate cu luciditate recunoaște în românul de azi pe cel caracterizat de Iorga prin atributele de „liniștit, cuminte, respectuos, sfios" ? Un fotoreporter care a trăit printre noi în 1990 ne situa tipologic astfel : „Consider că România este o țară violentă, ca Italia" (John Baptist Guillemin, în *Acum*, 5/1991, p. 6, col. 1), iar vicepreședintele Uniunii Democratice a Romilor conchidea că „poporul român este intolerant, cel mai bun exemplu este că el a fost ultimul din Europa care a desființat robia" (Vasile Ionescu, interviu acordat revistei Phoenix*). Voi mai cita aici doar mărturia pictorului Corneliu Baba (interviu acordat unui ziar

---

* Reprodus în *Raport asupra evenimentelor din 13-15 iunie 1990*, București, f. a., p. 193.

german și citit la *Europa Liberă* în aprilie 1991) : „Poporul român este cel mai dușmănos față de inteligheonția sa din tot Estul Europei, cel mai intolerant. De altfel, a și distrus-o."

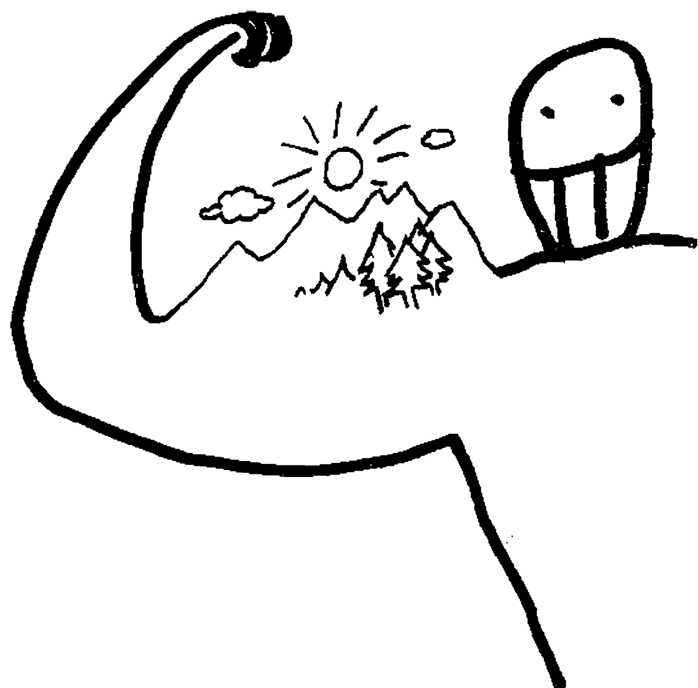
Aceste trei opinii contrazic frapant *vulgata* bunului român, și relevă dintr-o paradigmă caracterială opusă celei „clasice", de manual sau catehism patriotic. Este o paradigmă care integrează fapte istorice ignorate pînă acum sau considerate ca nesemnificative în paradigma „clasică", cum ar fi extrema violență a contrademonstrațiilor muncitorești din anii 1945-47 (care nu poate fi scuzată de faptul că au fost orchestrate : rângile au fost mînuite individual de oameni obișnuiți, iar sîngele curs lor le-a pătat mîinile, nu lui Teohari Georgescu), regăsită în cea mai bună formă la mineriadele din 1990-91. Cît privește cel puțin violența la care am fost martor, ea a fost larg și voios aplaudată de oamenii cu care pînă mai ieri împărțisem aceeași coadă (desigur, nu toți au aplaudat, unii mai trebuiau să și împartă loviturile). Cine păstrează în fața ochilor imaginile acelor zile, în care agresiunea se banalizase, iar suferințele *vizibile* ale celor striviți în bătaie stîrneau încă și mai mult setea de a lovi a trecătorilor *nemanipulați de putere*, nu va mai putea reciti *Spațiul mioritic* fără a fi lovit de un viu sentiment de irealitate, asemeni povestirilor care, dincolo de convenția basmului, sunt iremisibil neverosimile. Primul an de după decembrie 1989 a fost o instanță crucială pentru adevărata natură transformată a românilor. Modul în care „poporul" s-a scindat pornind de la divergențe politice nu reflecta o simplă diferență de opinii, ci a reprezentat, în termenii lui Isaac Newton, un *experimentum crucis*, altfel spus, o cale de a pune în lumină adevărata cauză. Iar adevărata cauză era că natura firii românești fusese grav, pînă la mutilare, alterată (alternativa consta în faptul că toate textele paradigmei clasice ar fi fost năluciri fără referent real) : „Cine-o fi spus că ciobanul român cîntă din fluier, în timpul lui liber ? Și că angajează discuții metafizice cu oaia năzdrăvană ? Și se gîndește la moarte, senin ? Eu n-am văzut asemenea ciobani români. Ciobanul român își petrece timpul liber cu băgarea deștului în curul altui cioban român – după care se cracănă de rîs." (Paul Goma, *Gherla*, 1990, p. 194). Este cam ceea ce am văzut cu toții, dacă am fost victime. Dar nu toți am fost : sunt români care au făcut cu voioșie experiențe pe alți români, pe care i-au tratat, frățește și obiectiv, ca pe niște animale inferioare, tot timpul cît a

durat regimul comunist, acest înjositor *experimentum in anima vili*. Iar cînd a venit *experimentum crucis*, toți călăii, fără excepție cunoscută de mine, au îmbrățișat patriotic și entuziast *vulgata* bunului român (desigur, reciproca nu este întotdeauna adevărată). Ei jură pe cuminţenia, liniştea şi respectul românului de serie, şi anume pentru că acestea sunt exact atributele cele mai preţuite, dintotdeauna, la servitori. Cum ar putea călăii să preţuiască ceea ce Bernanos numea un *vocabulaire de conquérant ?* Ei beneficiază de confuza inocență a victimelor, despre care Giraudoux spunea că, într-un regim polițienesc, nu este niciodată nevinovată.

Cum aş putea fi însă nevinovat eu însumi ? Parte din evoluţia limonadei, nu pot s-o „scuip din gură“ (vezi înscrisul către îngerul Bisericii din Laodiceea în *Apocalipsa*, 3, 16*), fără să mi se umple încă mai vîrtos gura de ea. Ceea ce, în plină limonadă, mă pune iarăşi, vrînd-nevrînd, în situaţia cretanului Epimenide. Forma paradoxului *Pseudomenos* este însă puţin schimbată (atît cît ne-am schimbat şi noi în jumătate de veac) : român te naşti, nu devii ; dar cine nu consimte la *vulgata* bunului român este sigur alogen, după nevoile zilei, evreu sau ungur...

---

* „Astfel, fiindcă eşti căldicel – nici fierbinte, nici rece – am să te vărs din gura mea.“



III, 14. PATRIOTISM SAU NAȚIONALISM ?

„Patriotismul e o teribilă boală ; dar nu mai mult decît orice altă iubire."

Henry de Montherlant

„Patriotismul este ultimul refugiu al plebei."

Samuel Johnson

Se vede imediat din cele două citate care alcătuiesc epigraful acestui eseu că patriotismul poate fi foarte diferit valorizat. Este motivul pentru care propun o distincție de principiu între patriotism și naționalism, bazată pe modul în care cele două noțiuni își

argumentează și instrumentează notele unui conținut care, în mare măsură, este identic.

Negreșit, distincția dintre naționalism și patriotism nu este *a priori* evidentă. În 1915, pentru a desemna sentimentele pronunțat patriotice, pe care le aproba, E. Lovinescu folosea expresia „patriotism naționalist". Or, este cunoscută rezerva sa de mai tîrziu pentru exagerările tradiționaliste ale sentimentului național, în care vedea o „lume mistică", de o primejdioasă „calitate extremistă". Există, prin urmare, două moduri de a ne situa în interiorul iubirii de neam, din punctul de vedere al ideii politice. Un mod este al naționalismului, așa cum apare acesta definit de doctrinarii săi clasici*. Al doilea, lipsit de doctrină, este exemplificat de ceea ce, în absența unui nume mai bun, voi numi patriotism politic**. Pentru a despărți definitiv apele, ar mai fi de adăugat că regimul Ceaușescu de după 1974 a posedat un pronunțat caracter naționalist. Deși în teorie propaganda de partid respingea naționalismul în favoarea așa-numitului patriotism partinic, presupozițiile și acțiunile ideologilor de partid dovedeau contrariul. Spre pildă,

* Între doctrinarii clasici ai naționalismului trebuie să numărăm, în primul rînd, pe Eminescu, „nu poetul universal, ci naționalistul, tradiționalistul și folcloristul (...) de (...) calitate extremistă" (E. Lovinescu, *Titu Maiorescu și posteritatea lui critică*, 1942, în : *Scrieri*, vol. 8, 1980, p. 39), din care s-au revendicat mai apoi explicit C. Rădulescu-Motru, *Cultura română și politicianismul*, 1904 și S. Mehedinți, *Poporul. Cuvinte către studenți*, 1914. Aurel C. Popovici, *Naționalism sau Democrație*, 1910, respinge nu doar instituțiile democratice burgheze *pentru* România, ci se ridică împotriva democrației în genere. În fine, N. Iorga, *Doctrina Naționalistă*, 1922, care își revendică naționalismul din tînărul Kogălniceanu. Iorga este considerat de Alexandru George ca fiind creatorul, la noi, al dreptei, caracterizată prin *populism, tradiționalism, colectivism, intoleranță etnică, antieuropeism* (*Tot despre „dreapta" și „stînga"*, în „22", Anul I, nr. 28, p. 10).

** Linia de gîndire a patriotismului politic nu a elaborat o doctrină, ci s-a manifestat prin studii de caz menite a răsturna viziunea tradiționalistă și anticapitalistă asupra istoriei instituțiilor românești : E. Lovinescu, *Istoria civilizației românești*, 3 volume, 1924-5, Șt. Zeletin, *Burghezia română. Originea și rolul ei istoric*, 1925 și *Neoliberalismul*, 1927, opere izolate, prin valorizarea pozitivă a spiritului liberal, într-o epocă ce asista neputincioasă la ofensiva plină de succes a curentului anticapitalist și tradiționalist de gîndire. În rest, din punctul de vedere al practicii politice, „doctrina" patriotismului politic a fost împărtășită de vechea clasă politică românească, ale cărei convingeri au făcut posibilă lunga perioadă de civilitate și liberalism de tip clasic căreia i-a pus capăt asasinarea lui I.G. Duca.

miezul doctrinar dur al ceaușismului definea valoarea politicii sale prin investitura unui legat care îi venea lui N. Ceaușescu din epoca în care apărea în România (pentru protocroni un concept deja format !), lîngă Scornicești, primul *homo sapiens* european, numit cu pompă *Australanthropus Oltenxiensis*. În aceeași idee, muzeul partidului acorda primele sale săli istoriei traco-dacilor, de la care, într-o viziune de operetă chineză, N. Ceaușescu și partidul comunist credeau a-și fi primit legitimitatea. În mod evident, aici nu mai este vorba de idei politice, ci de mistica unei ființe naționale de fantezie, pe care istoricii au refuzat să o omologheze, dar care a constituit miezul unei acțiuni politice care îl situează pe N. Ceaușescu în imediata proximitate a naționalismului legionar. Ca și acesta, naționalismul ceaușist rezulta din substituirea unui sentiment în definitiv politic, patriotismul, cu unul abisal, incontrolabil, bazat pe postularea unei esența etnice care se transmite o dată cu sîngele. Căci, în ciuda etimologiei ale, naționalismul este, în ultima sa intenție, un patriotism al sîngelui. Este util să reamintesc aici că regimul fundamentalist al lui N. Ceaușescu nu își găsește izvoare în tradiția politică a vechilor elite politice, ci în cultul conducătorului practicat de Legiune (Vlad Georgescu).

Ce este, deci, naționalismul ? Pentru naționaliști, evident, el este patriotismul prin excelență, conștiința de sine a românismului etc. Dar interesantă nu este autodefinirea naționaliștilor ca patrioți geniali, ci argumentele de fundare și acțiunea politică. Cum presupozițiile intime nu sunt niciodată obiect al declarației publice, și pentru a ieși din tautologie, vom recurge la observațiile unui analist. Șt. Zeletin găsea că naționalismul este „o atitudine sentimentală" care constă în a situa „neamul propriu înaintea altor neamuri" (*Neoliberalismul*, 1927, p. 199), pornind de la un concept al istoriei locale care pune în evidență existența unei epoci de aur *in illo tempore*, cînd poporul pur atinsese perfecțiunea și plenitudinea formei sale *proprii* de manifestare, și care explică starea actuală de decădere a neamului prin *importul* străin de civilizație și lucrarea nefastă a unei pături conducătoare de *alogeni*. Naționalismul nu este numai iubire de neam, este înainte de toate un anumit mod, esențialist și exaltat, de a argumenta această iubire. În notele definitorii ale naționalismului nu figurează numai un *definiens* de tipul „iubire pătimașă de poporul obidit", ci și altele, care îi conferă structura : organicism istoric, romantism,

pesimism, sentimentalism, xenofobie, recurs la fundamentalism religios (cf. Şt. Zeletin, *Burghezia română*...,1925, p. 227). Naţionalismul propune un model identitar regresiv în cultură şi un cult pentru soluţiile magic-autoritare, non-contractuale şi non-economice, în politică.

În totul, naţionalismul aduce iubirea de neam la starea fixaţiei mistice : în conceptul naţionalist jubilează sentimentul abisal de unicitate a fibrei etnice, combinat cu satisfacţia leneşă de a-i aparţine. Cît priveşte expresia politică a acestei „doctrine", ideea politică-nucleu a naţionaliştilor este regenerarea prezentului prin reactualizarea originii (definite etnicist şi, eventual, teocratic). În fiinţa empirică actuală a poporului, naţionalistul identifică suferinţa unei substanţe etnice originare, prostituată de exacţiunile regimului burghez. Şi, cum principiile democratice sunt un produs al economiei burgheze, naţionalismul vede renaşterea „sufletului autentic al neamului" numai prin eliminarea prealabilă a democraţiei de tip liberal, pe care o identifică grăbit cu politicianismul. Postulînd o esenţă care transcende generaţiile, naţionalistul gîndeşte istoria în termeni de metafizică esenţialistă : „neamul" este o esenţă uneori întrupată (cum credea Iorga, în „democraţia ţărănească de la 1300"), alteori lipsită de trup, caz în care este ulcerată de vexaţiunile la care o supun perversităţile alogenilor. În mod paradoxal, deşi transcendentă în raport cu istoria, esenţa neamului este întotdeauna definită de naţionalişti prin note care aparţin unei epoci istorice definite. Impunînd situaţiei istorice prezente o metafizică a recriminării, naţionalistul ajunge să piardă simţul concret al realităţii istoriei : Eminescu, care vede totuşi în „patriotism" „iubirea trecutului, nu a ţărînei", propune ca soluţie concretă de regenerare naţională o himerică dacizare a tuturor instituţiilor politice.

Eroarea naţionalismului ţine de dificultăţile întrupării. În oricare din momentele istoriei sale un popor îşi întrupează esenţa : nu există „mai multă" esenţă în prezumata democraţie de la 1300 decît în concreta democraţie de la 1923. Naţionaliştii, care profesează toţi credinţa în fundamentul religios al purităţii etnice, fac greşeala de logică dogmatică de a admite că un popor poate trăi vreun moment al istoriei sale separat de esenţa sa profundă. Această presupoziţie, bizară în special la creştini, îi îndepărtează

pe naționaliști de chestiunea concretă a modului în care un popor își manifestă istoric esența, problemă eminamente politică, apropiindu-i în schimb primejdios de ideea regenerării sale prin forță, care este anticamera terorismului. Aproape îmi vine să spun că distincția dintre naționalism și patriotism politic desparte istoria României în două : de o parte, România pe care o putem numi *clasică*, a cărei formulă instituțională deplină este atinsă între 1866 și 1938, caracterizată de o clasă politică lipsită de pretenții naționaliste, dar patriotică prin efectele acțiunii ei ; de cealaltă parte, România exaltată și confuză a agitației politice naționaliste, patriotică în pretenții, dar antinațională prin consecințele concrete ale faptelor ei.

Ajungem astfel la miezul distincției dintre naționalism, în care văd exaltarea autistă a unei abstracții, și ceea ce am numit patriotism politic. Această distincție se referă la modul în care cele două accepții ale ideii patriotice își instrumentează *politic* concepția. Patriotismul politic a fost exemplar ilustrat de acțiunea clasei politice conducătoare care a rezultat din revoluția de la 1848, în efectele căreia naționaliștii noștrii au văzut constant cauza degradării României și a detracării sufletului național. Această recriminare este un loc comun al naționalismului românesc : condamnarea capitalismului și a burgheziei române în numele sufletului național, de care acestea ar fi fost străine. Paseiști, naționaliștii cereau un stat adaptat ruralității noastre excedente, ceva în genul „democrației țărănești de la 1300" Or, dacă admitem principiul potrivit căruia valoarea unei acțiuni se judecă prin consecințele ei, pentru observatorul care nu se lasă intimidat de vocația abstracțiilor de a certa realitatea, faptele stau exact dimpotrivă. Într-un articol de tăioasă precizie, dl. Alexandru George a arătat în ce măsură revendicările naționaliste ale dreptei, în contra clasei politice căreia îi datorăm România Mare, au constituit o fraudă istorică de proporții. În timp ce naționaliștii se adînceau în verbalități inexacte, burghezia română și sistemul ei politic liberal au construit cadrul acelei politici care a permis, prin efortul popular al războiului, crearea României Mari.

România Mare nu a fost un stat țărănesc și nici agrarian, autarhic închis și jubilînd ipsatoriu de o suveranitate nelimitat universală (cum ar fi dorit himera naționalistă) : era un stat capitalist, posedînd instituțiile liberalismului occidental, capabil în

chip potențial de o economie completă (industrie, agricultură, comerț, finanță...), adică prezentînd exact acele însușiri care erau considerate de naționaliști ca incompatibile cu sufletul național profund. Biruința anului 1918 a reprezentat în chip izbitor succesul politicii care a mizat pe capitalism împotriva ruralității devălmașe, pe democrația liberală împotriva statului colectivist, în fine, pe Europa laică a secolului al XIX-lea împotriva Edenului neolitic colorat ortodox. Chipul clasic al României era impregnat de exact acele valori în care naționaliștii noștrii nu vedeau decît îndepărtare de popor și „putrejune" morală. Concluzia se impune cu acuitate : în politică, naționalismul a avut urmări care, cînd nu au fost neglijabile, au fost direct dezastruoase. Acest fapt dovedește că doctrina naționalistă este mai mult decît un eșec empiric, este o eroare intelectuală. Căci, este evident, atașamentul național nu se poate rezuma la o fixație amoroasă „profundă", el trebuie atașat unei anumite politici, care nu își poate niciodată scuza naufragiul prin generozitatea intențiilor. Certificatul de patriot este dat numai de eficacitatea pentru țară a unei anumite politici. Din punct de vedere etnic, Regele Carol I nu a fost român : nu mai puțin, politica sa a fost a unui patriot eminent. Lui N. Ceaușescu nimeni nu îi poate refuza certificatul etnic : dimpotrivă, naționalismul său megaloman, care nu a fost grotesc și nici fals, ci pur și simplu *naționalism* fundat stalinist, s-a dovedit în mod evident lipsit de orice patriotism, prin consecințele sale funeste, care nu și-au încheiat încă depănarea.

Eu văd patriotism acolo unde o anumită politică întărește România concretă. În sine, verbalizarea viforoasă a unei concepții „pur" românești nu este *a priori* patriotică, deși poate fi, în mod cert, copios naționalistă. Vreau să spun că a fi patriot se verifică pe teren, adică în arena politicii cotidiene, cea care nu este genială și imediată, ci migăloasă și plină de compromisuri, și nu prin certificatele care conferă fie puritate ideologică de gîndire, fie imaculare etnică. Ceea ce face naționalismul irezistibil nerăbdătorilor este faptul că poate fi întemeiat *a priori*. Patriotismul, care este *politic*, nu. Toate naționalismele exaltă un trecut exemplar sau o idee-forță care nu așteaptă decît un decret oportun pentru a intra *tale quale* în prezent și a restitui astfel puritatea beatifică a originilor. Dar această idee este îmbibată de sînge. Paralogismul naționalismului constă în faptul că substituie politicii acțiunea directă

sau, altfel spus, că aduce procedeele imediate ale misticii în domeniul profund mediat al acțiunii politice. Dincolo de cultul pentru acțiunea directă, pe care încă nu îndrăznește să îl mărturisească fățiș, mișcarea naționalistă de azi își tarează constant credibilitatea prin anti-occidentalismul și anti-capitalismul ei. Naționaliștii de azi, ca și cei de ieri, continuă să ignore că națiunea română s-a născut prin intercesiunea statului capitalist modern și că singurul bine care poate fi făcut acestui popor este să fie lăsat să revină la calea pe care patrioții adevărați l-au adus, prin conectarea țării la sistemul de valori occidental, adică prin trecerea de la starea de agregare tribală, cîntată de naționaliști, la structura unei societăți civile de tip occidental.



III, 15. ISTORIE CONTEMPORANĂ

Slabul ecou avut la noi de *Istoria literaturii române, vol. I : 1800-1945* (București, Minerva, 1991) scrisă de Ion Negoițescu dovedește cît de puțin suntem pregătiți să renunțăm la lingușitoarele noastre comodități. Din motive care, în parte, sunt de înțeles, dar care, în bloc, nu sunt scuzabile, conștient sau inconștient, mare parte din intelectualii *care se exprimă* continuă să se cramponeze de tabla de valori rezultată între anii 1955-1989. Prin această cramponare sunt comise două abuzuri. Primul încalcă un adevăr, pe care E. Lovinescu l-a formulat astfel : „Obligațiile față de viitor depășesc pe cele față de trecut". Altfel spus, trecutul, întrucît ne-a format *în carne*, ne poate judeca doar constitutiv și numai în mod

bastard regulativ. Despre al doilea tip de abuz aș dori să mă ocup în acest articol.

A trecut aproape neobservat faptul că valorile culturale care au reintrat în circuitul valoric după 1955 au fost adaptate unui orizont de valori incompatibil cu cel de la care își luaseră inițial ființa. Între 1948 și 1955, toate valorile culturii române au fost supuse unui purgatoriu violent, care a avut drept scop distrugerea matricii valorice. Trebuie să înțelegem că fiecare valoare individuală din sînul unei culturi este agregată prin accente specifice în interiorul unei *matrice de valori* : o valoare este restituită propriului ei sens, devine, adică, inteligibilă, numai repusă în termenii matricei de valori proprii. Această schemă elementară este solidară cu ideea potrivit căreia sensul unei noțiuni rezultă din întrebuințare (*i.e.*, din context). Este limpede că valorile care au fost admise, individual, după purgatoriul anilor 1948-1955, au putut fi admise numai în măsura în care ruperea lor din contextul matricei de valori proprii a fost compatibilă cu noua matrice de valori, care le-a distribuit un sens uneori impropriu, în orice caz modificat, potrivit noilor accente și înclinații ideologice. Concluzia acestui raționament este următoarea : dacă la nivel *nominal* a existat o anumită continuitate a valorilor (în special după 1963, anul readucerii în actualitatea „legală" a lui Titu Maiorescu), la nivelul matricei de valori discontinuitatea a fost totală. (Diferența este ca între *Cronica mizantropului* și *Cronica optimistului*.)

Să detaliem puțin procesul conservării unor valori în condițiile distrugerii matricei formativ-nutritive. După cum statul de drept nu este statul în care domnește pur și simplu legea (căci legile, chiar plebiscitate, pot fi abnorme), ci statul în care legile sunt emise potrivit noțiunii de justiție, la fel și matricea de valori este consecința unui pact cultural (firește, nescris). Noțiunea de justiție, proprie statului de drept, este definită în cadrul unui pact informal, tacit, între societate și deținătorii puterii. Violarea lui conduce imediat la alterarea legalității legilor, chiar dacă ele continuă să fie votate după reguli. În același fel, pactul cultural este definit între societate și creatorii de cultură. Spre pildă, *Olympia*, expusă în 1865, denunță un pact și propune un altul. În condițiile totalitare, pactul cultural își schimbă partenerii : el este instituit între putere, care s-a substituit integral societății, și creatorii de cultură. Schimbarea de partener implică însă o deformare dramatică, replică directă a împrejurării că

pactul nu mai este consecința jocului liber al circulației valorilor, ci rezultatul unui dictat. La noi, după radicalismul primilor ani ai stalinismului românesc, cînd chiar și Eminescu părea a trebui exclus din cultură, *reperiștii* au inițiat o vastă acțiune de reconciliere, bazată pe un dozaj brutal și pervers de intimidări și concesii, care, cam prin 1955, a condus la primele semne că un nou pact cultural începuse să funcționeze. Acesta a reprezentat cadrul „legal" al oricărei validări sau invalidări valorice ulterioare. El a instituit tabuuri și permisivități deopotrivă imponderabile și idiotice, care au afectat fără discriminare conținutul și forma a tot ceea ce a fost creat, imaginat sau gîndit în România comunistă. Noul pact cultural a asigurat cadrul de funcționare și justificare al noii matrice de valori și tot el ne-a dat categoriile *a priori* de aprehendare globală a lumii.

Natura pactului cultural, într-un regim totalitar, depinde de bunul plac al celui care îl ordonă. Bineînțeles, există aici cîteva constrîngeri inevitabile, care sunt conținute în chiar conceptul de putere nelimitată. De o parte, avem constrîngerile externe ale puterii politice, de care țineau voința Moscovei și exigențele platonice ale Occidentului. De alta, trebuia ținut seama de procesul natural al disocierii puterii în interiorul puterii, la nivelul conducerii partidului, și de puterea de rezistență inerțială a naturii umane la violența și iraționalitatea schimbării, la nivelul societății. Ei bine, în România, datorită efectului conjugat al unei terori sălbatice și al unui servilism lingușitor și laș lipsit de precedent, nu a existat constrîngere internă de tip politic. Altfel spus, procesul firesc al disocierii puterii nu a jucat, la noi, nici un rol. Aici e nimerit să ne amintim că anii în care noul pact cultural se năștea erau anii de maturitate ai represiunii comuniste. Cînd „Școala de literatură" făcea scriitori impregnați de noua matrice valorică (cu rezultate cert îndoielnice, în doar puține cazuri), România era deja de mulți ani un vast și atroce penitenciar, în care exterminarea alterna violent cu extirparea și în care frica, nesiguranța, mizeria, delațiunea constituiau, deopotrivă cu fervorile lașității, fundalul sufletesc omniprezent. Trăgînd linia și socotind numai constrîngerile care au contat efectiv, putem spune că baza de execuție juridică a noului pact cultural a fost asigurată în mod esențial de nevoia puterii politice de a salva, *prin ipocrizie*, aparențele, cît și de puterea de inerție (pe termen lung, formidabilă) pe care în mod instinctiv natura umană pură și simplă o opune injoncțiunilor samavolniciei. Un foarte complex, eroic și sordid joc de-a

șoarecele și pisica s-a desfășurat pînă la epuizare între cei deciși să interzică orice, dar salvîndu-și fața, și cei, extraordinar de puțini, sprijiniți numai de conștiința lor și de puterea inerției altora, care s-au străduit să salveze cît mai mult, chiar și cu prețul mutilării. Nu trebuie nici o clipă uitat că aceste concesii erau obținute în fața unei puteri care dovedise în mod isteric că e decisă să mutileze orice, oricît și pe oricine. Din acest motiv, pactul cultural la care societatea intelectuală a consimțit și pe care puterea politică l-a concedat, nu fără gîndul nemărturisit de a interzice odată și odată *totul*, a reprezentat o victorie diplomatică comparabilă cu salvarea frontierelor sau a cîștigării unei păci în condițiile pierderii războiului. Nu mai puțin, dacă el a fost cum nu se poate mai benefic *atunci*, nu mai este decît oribil de inactual *acum*.

Să privim puțin mai atent natura pactului cultural românesc. Întîi de toate, latura generală : orice pact este un act de frontieră. În particular, pentru români, specificul lui a rezultat din absența, între toate regretabilă, a oricărei constrîngeri politice interne : criminali ca toți comuniștii și fanatici ca toți cominterniștii, comuniștii români s-au caracterizat în plus, spre deosebire de tovarășii lor din alte țări aservite, printr-o obediență și o lașitate exemplare. Alături de sceleratețe, comunistul român mai poseda din belșug doar servilism. Această trăsătură specifică a făcut ca arbitrariului puterii să nu i se poată opune nici o altă putere (chiar simbolică). Or, cum puterea absolută corupe absolut, comuniștii români au constituit clasa politică, alături de cea rusească, cea mai coruptă și mai descompusă moral. În special, domeniul exceptat (relativ) de la injoncțiune era definit *exclusiv* prin prisma a ceea ce puterea politică considera că este eficient să jertfească ipocriziei. Toate clauzele pactului erau fixate de putere în dialog cu propria ei ipocrizie, care depindea de măsura în care cei față de care conta să fii ipocrit meritau să fie curtați prin jocurile înșelăciunii.

Trebuie să acceptăm cu luciditate că pactul cultural românesc nu a fost obținut prin luptă și, de aceea, ca orice lucru acordat, el putea fi reziliat oricînd, fără explicație, de partea care l-a angajat. El, în concluzie, a fost rezultatul dublei presiuni exercitate asupra puterii de complexul bastard al ilegitimității (de aceea trebuia, în bună logică venetică, să anexeze orice, pentru a se putea substitui oricui) și de nevoia de banii celui față de care juca jocul ipocriziei : Occidentul capitalist al drepturilor omului.

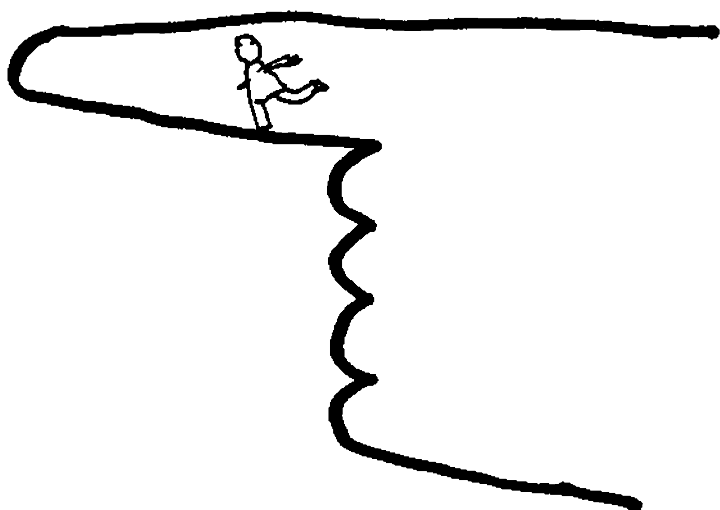
Care a fost, deci, actul de frontieră ? Formulat prima dată la resuscitarea lui Maiorescu, el pretindea respectarea *autonomiei esteticului*. Granița dintre universalitatea ideologicului și realitatea culturii a fost fixată prin cerința ca esteticul să fie autonom. Frontiera, adică gratiile, trecea acum, fără ambiguitate, prin chiar trupul culturii române : exista un dincolo și un dincoace de literatură. Ce reușea să cadă în teritoriul literar putea fi, în principiu, salvat, și anume la adăpostul autonomiei esteticului. Romancierii au început să includă în romanele lor ziaristică, istorie, reflecție politică etc., adică toate acele specii culturale care, întreținînd cu adevărul un raport lipsit de ambiguitate, cădeau în afara actului de frontieră. Eseiștii, filozofii, ideologii au reînceput și ei să scrie sub etichetă de critici literari, îngroșînd rîndurile unei meserii care s-a trezit peste noapte disciplină-pilot a supraviețuirii culturale. Mare parte din inteligența și curajul românesc au găsit adăpost în straiele criticii literare, care a avut de jucat, prin acest fapt, un rol epocal. Într-un sens, dacă mai există azi un comerț decent al spiritului critic rațional, este pentru că demnitatea dovedită de critica literară, ca disciplină, a fost remarcabilă. Dar tocmai succesul semnificativ al acestei formule de supraviețuire a condus la abuzul despre care am amintit la începutul articolului meu.

Despre ce este vorba ? Întîi de toate, să ne amintim că, după tezele din iulie 1971, puterea politică a fixat fără ambiguitate limita pactului cultural la autonomia esteticului, și *numai a esteticului*. După o trecătoare eclipsă în voința totalitară a sistemului (1962-1969), încercarea societății intelectuale românești de a obține marea derogare, și anume afirmarea faptului că tot ce este creație spirituală se bucură în chip natural de autonomie, a eșuat o dată cu succesul revoluției culturale. Acest eșec a avut consecințe catastrofale. Într-adevăr, cum actul gîndirii libere cade în afara criteriului estetic, iar libertatea de creație precede esteticul și, în mod firesc, nu îl încununează, noțiunea de libertate a ieșit complet din reprezentările culturii române, în favoarea noțiunii de autonomie estetică, care, însă, din nefericire, era profitabilă sistemului. Întrucît privește libertatea culturii (și nu doar a literaturii), criteriul autonomiei esteticului s-a dovedit insuficient. El a putut asigura salvarea cîtorva opere. Dar spiritul libertății, ca și somația sa interioară, pentru fiecare în parte, au fost iremediabil pierdute. Abuzul la care m-am referit a fost următorul : prin reducerea

integrității culturii la autonomia esteticului, ceea ce ar fi trebuit să fie o simplă etapă tactică a devenit un belferesc capăt de drum. Aproape ca într-un apolog medieval, atunci cînd Ileana Vrancea proclama victoria spiritului lovinescian, redus însă la afirmarea autonomiei esteticului în interiorul literaturii, procesul implacabil care a condus la exilarea ei era deja declanșat.

În fața unui asemenea eșec, societatea intelectuală românească trebuia să revizuiască teza de bază și să continue atacul în mod diferit. Dar, printr-o stranie cecitate (de caracter, firește), mesajul lui E. Lovinecu a rămas redus la autonomia esteticului, iar această reducție nu a mai putut salva pe nimeni de la constrîngeri și nici cultura de la mutilări. A mai putut doar măguli, prin justificări înalt teoretice, feluritele demisii morale. La rigoare, absolutizarea criteriului estetic în evaluarea normalității culturii, departe de a fi salvat integritatea și spiritul liber al culturii române postbelice, s-a dovedit, în contra culturii, dar în beneficiul puterii, *o reafirmare a domeniilor interzise.* Chemat inițial să traseze frontiera care garanta libertatea, el a fost în cele din urmă folosit pentru a consfinți necesitatea „firească" a mutilărilor la care a fost supusă cultura și creatorii ei. Autonomia esteticului a devenit o dispensă la etic și, în sens tare, o indulgență oferită de putere, cu perfidie, confortului moral și lenei de a gîndi.

Trebuie spus cu voce tare acest fapt simplu și capital : tot ce a fost salvat, a fost salvat cu prețul mutilării. Chiar și noi, supraviețuitorii, dacă am trăit, este pentru că ne-am stricat. Să recunoaștem că aerul pe care l-am respirat a fost irespirabil și că orizontul de valori în care am gîndit nu a fost normal și nici natural. Tabla de valori în perspectiva căreia am citit printre rînduri și am făcut continuu, bășcălios și complice, cu ochiul, a fost una construită printr-un abuz pe care este necesar să îl înțelegem : neadevărul potrivit căruia libertatea și integritatea culturii ar putea fi asigurate prin autonomia esteticului. Ei bine, nu pot ! În cheie etică, faptul că am acceptat pasivi logica strîmbă a acestui enunț ne condamnă. La rigoare, chiar și ceea ce, în literă, a fost conservat intact, și-a pierdut, prin evacuarea contextului, savoarea spirituală specifică. Unii vor spune : ce criteriu absurd ! Dar geniul haecceității e în nări. Parfumul, așa evanescent cum e, este corporalitatea cea mai sesizantă. Cine a pierdut mireasma este incapabil, spiritual vorbind, să mai dobîndească esența. Iar altă esență în afara libertății nu cunosc.



III, 16. DEGETUL LUMINOS AL LUI MAIORESCU

Ultima faptă a lui E. Lovinescu a fost să retraseze, istoric și cultural, portretul unui tip de om, care, după 1938, se estompase pînă la nerecunoaștere : tipul omului autonom, suveran, rațional, individual și creator. Epoca, față de care E. Lovinescu a reacționat prin scrierea ciclului junimist, reușise să impună ca universal românesc un tip de om aproape contrar : etnic, religios, instinctiv, colectiv și anonim. În acest conflict erau implicate două viziuni despre lume și viață ireductibile : individualismul liberal *vs.* organicismul colectivist. Primul tip de viziune a fost fixat de E. Lovinescu în figura exemplară a lui Titu Maiorescu și în conceptul de *generație postmaioresciană.* Al doilea, considerat de E. Lovines-

cu recesiv, a fost încadrat de critic sub incidența noțiunii de *reacțiune*. Reluînd o frumoasă vorbă a lui E. Lovinescu însuși, putem conclude că ultima sa faptă a fost să ne arate *degetul luminos* al lui Maiorescu.

Continuînd aversiunea colectiviștilor interbelici față de „dascălul silogistic", prima faptă a bolșevicilor a fost să ascundă acest deget luminos și să îl interzică. În ciuda eforturilor respingătoare ale lui C.I. Gulian, figură de patibular feroce, părți din acest deget au fost scoase la iveală ; dar, în condițiile date, el nu a mai putut fi arătat, întreg, țării. Totuși, prin eforturile unei strălucite generații de critici și eseiști, *lumina* degetului lui Maiorescu a readus în actualitate, mascată, direcția de spirit pe care o detestau colectiviștii. Din păcate, după 1980, degetul luminos al lui Maiorescu a fost în mod brutal înlocuit, cu ajutorul unor delatori din a doua generație postguliană, prin degetul ceaușist al lui Stalin. Acest deget de beznă aproape că a reușit, speculîndu-ne infantilismele, resentimentele și delirurile naționale, să ne readucă într-o situație de analfabetism politic și moral comparabilă numai cu prăbușirea internă a țării dinaintea lui 1821. Pervertirea tuturor valorilor își atinsese termenul : albul devenise negru, iar negrul devenise alb. În special, autonomia valorilor estetice, prin care Maiorescu ne-a salvat de la integralismul totalitar al ideologicului, a devenit parola unei noi schizoidii, tradusă prin aberația potrivit căreia la originea creației nu ar sta libertatea individuală, ci autonomia esteticului. Acest nou reducționism poate explica, în parte, slabul ecou avut la noi de *Istoria...* lui Negoițescu, istorie care căuta să reîmbine, în viața culturii, firele rătăcite ale esteticului, politicului, eticului, filozoficului și istoricului. Mai ales reapariția eticii este privită cu agresivă aversiune de către puriștii esteticului, care cad în eroarea ignorării faptului că originea vieții este libertatea. Or, nu trebuie să uităm nici o clipă că disocierea facultăților nu înseamnă reducerea lor. Nici o viață armonioasă și decentă nu poate fi clădită pe reducționism. Acest adevăr îl resimțim acum cu tot dramatismul în propria noastră carne. Căci, faptul îmi pare evident, noi nu am ieșit *întregi* din anii de înjosire individuală și națională (1948-1989). Este un atentat la adresa noțiunii de om complet încercarea de a face din omul parantezei istorice etalonul *omului deplin* al culturii române (tentativă care constituie încă o fațetă a schizoidiei menționate mai sus).

Dacă această ispită în jos a putut exista aici, adică în burta chitului, au existat totuşi doi oameni, spre norocul nostru, care au avut atît privilegiul ochiului liber, cît şi vocaţia de a limpezi confuziile celor care, de la un timp, începuseră a lua cutele din stomacul chitului drept norii de pe cerul liber. Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca au avut pentru *unii* dintre cei rămaşi „să iemeze" în ţară (vorba e a lui Anton Golopenţia) exact rolul pe care Titu Maiorescu l-a avut pentru generaţia postmaioresciană, care avea de luptat cu ideile şi idealurile colectivismului interbelic. Întreg, degetul de lumină al lui Maiorescu intrase, după sovietizarea ţării, în păstrarea lor. Etalonul de normalitate, cel arătat de E. Lovinescu în ciclul junimist, şi care era complet numai susţinut prin ideile din *Istoria civilizaţiei române moderne*, nu putea fi homunculul restricţionat în gesturile sale la „libertăţile" cămăşii de forţă, *despre care aveam voie să vorbim aici*, ci omul libertăţii integrale, despre care numai Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca mai puteau vorbi.

Obsedaţi de a transforma în normalitate criteriile carcerei, adică doritori să ne adormim cît mai măgulitor conştiinţa, am uitat un lucru esenţial : că adevărul nu poate fi rostit decît de un om liber, că o jumătate de minciună nu are nici o legătură cu cealaltă jumătate de adevăr, şi că, în fine, criteriul autenticităţii oricărui act este numai şi numai libertatea. Lucrurile intolerabile cu care noi ne-am obişnuit, lor au continuat să li se pară insuportabile. Derogări de conştiinţă care aici păreau veniale, văzute cu un ochi echilibrat redeveneau ce erau, adică stînjenitoare (sau nepermise) derogări de la preceptele celei mai elementare morale (căci, să nu uităm, sistemul de care tocmai am scăpat pretindea eroism pentru a fi nimic mai mult decît normal). Monstruozităţilor pe care noi, familiari, le treceam în ridicol, haz şi batjocură, ei le restituiau partea de terifiant şi de contagioasă impostură. Prea apăsaţi de o teroare insidioasă, deceptivă şi universală, noi pierdeam adesea dimensiunea *normală* a evenimentelor : cădea în sarcina lor să ne restituie cadrele fireşti de raportare, acelea spre care, necontenit, degetul luminos al lui Maiorescu îşi trimitea raza. Etalonul etic care ne venea pe unde de la Paris, dar de fapt din însuşi miezul conştiinţei noastre interzise (şi mulţumeam cerului că era interzisă, căci altminteri ne-ar fi chinuit ; or, noi, ca autentici sclavi, nu voiam decît să juisăm cu lanţurile la mînă), restabilea grozăvia

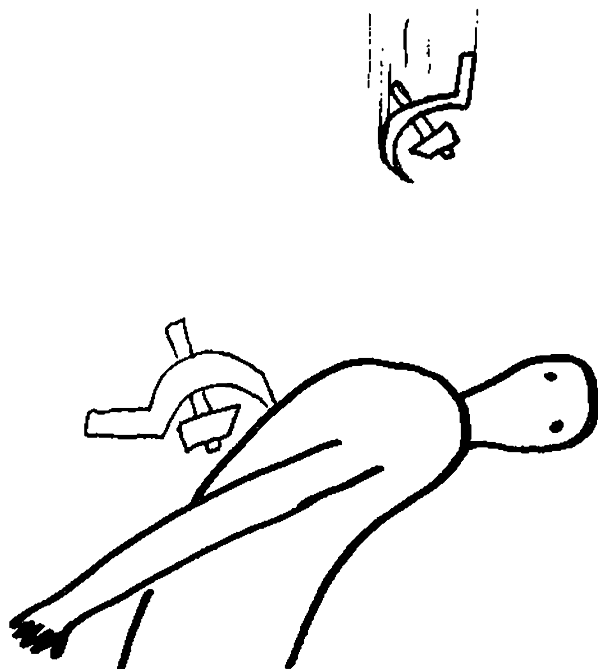
cutărei pagini, care nouă ni se păruse doar proastă, sau semnificația unei demisii morale, care nouă ni se păruse doar pasabilă. Că toate aceste „mici“ gesturi nu erau în fond pasabile, rezultă între altele din drama personală a lui I.D. Sîrbu sau din uciderea inginerului Ursu. Cu timpul, de atîta haz nebun, pe noi ne-a cuprins nesimțirea. Proporțiile vieții normale s-au estompat. Un suprarealism derizoriu, sîngeros și haotic, care a dizolvat structurile inteligenței limpezi, ne-a slujit drept animal psihopomp spre tărîmurile lipsei de discernămînt, ale exaltării resentimentare de sine și ale iresponsabilității. Elixirați de impostură, am convertit la repezeală siluirea normelor morale în purism estetic *à outrance* și într-un naționalism lingușitor, deopotrivă *Jugendstil* și pompieristic. Dar, în mod derizoriu, purismul estetico-existențial vorbește, fără să amăgească, din aceleași sertare etice în care ne rătăceam, duși de nas de numeroasele bancuri prin care uitam de urgența problemei Ceaușescu. În această privință, după decembrie 1989, în penibilă defensivă, un înalt prelat ortodox din Ardeal a rostit, psihanalitic vorbind, totul : „Noi am avut curajul de a nu fi martiri.“ Cum martir înseamnă în mod esențial *martor*, pe noi „etica“ bășcăliei ne-a împiedicat să devenim martori. Noi am refuzat să depunem mărturie despre acest fapt epocal, care a fost tentativa (parțial reușită !) a unui grup de români de a distruge, prin desființare, grupuri foarte numeroase de alți români. Noi am fost spectatori și victime în procesul prin care aproape am fost spiritualmente distruși, dar refuzam să depunem mărturie ! Nu este deci de mirare că bezna continuă să nu se risipească și că românii continuă să se dividă intern în populații cu instincte politice ireconciliabile. Falșii profeți continuă să ni se pară providențiali salvatori, semn că mare parte din noi nu a ieșit încă din logica rătăcitoare a labirintului. Profet ca întotdeauna, Caragiale a înțeles încă demult că după orice rîs enorm vine fără greș și pătimirea. La români însă, această lege a răscumpărării suferă o alterare semnificativă : părinții rîd, iar de plîns, plîng copiii. Strania morală românească pretinde ca cei care plătesc să nu fie făptuitorii.

Sîcîitorul îndemn etic care ne venea din partea ochiului nostru sănătos, *i.e.* Monica Lovinescu și Virgil Ierunca, a mers prea puțin la inima noastră. Aroganți cu salvatorii, asemeni adevăraților pierduți de care vorbește profetul Daniel, noi ne-am îmbrățișat și

mai strîns călăii. Forma tipic românească de pierdere a nădejdii a fost adularea călăului. Căci, între altele, bezna morală este și incapacitatea de a mai sesiza adevăratul dușman : ca orbii călăuziți de ologi, îi credem unde nu sunt și ne prăbușim în mlaștini. În al doilea rînd, simțul cel mai atrofiat de orbirea morală este discernămîntul. Azi orbecăim pentru că zeci de ani, lipsiți de degete de lumină, nu am mai înțeles că falsul nu este adevăr, că monstruosul este pur și simplu monstruos, că albul nu poate fi niciodată negru și așa mai departe. Toate acestea, cu o încăpățînare care irita, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca ni le-au repetat de nenumărate ori. Eu însumi, „firesc" dezorientat de erorile pomenite mai sus, am găsit de multe ori eticismul lor crud și intransigența lor nepotrivită (adică bună pentru cauze mai mari, nu pentru lucruri atît de mărunte cum ar fi responsabilitatea omului pentru actele lui). Cert este că nici un bolnav nu își iubește medicamentul cu gust amar, iar tratamentului care ne salvează fără măguliri îi este cu inconștiență preferat lenitivul care îndulcește decăderea.

Lecția acestor doi mari *înțepători* de conștiință e simplă (a fost și lecția lui Soljenițîn). Ei ne-au spus neîncetat că cea mai vicleană manifestare a răului este convingerea pe care ne-o inoculează că el însuși, de fapt, nu există. Or, adevărul este acesta, clar și salvator : răul există ! Dacă îl discerni, vindecarea e în preajmă. Răul esențial, cel care ne-a corupt cel mai mult, a constat în sentimentul că viața pe care am dus-o a fost normală. Acest sentiment, combinat cu scufundarea letargică în colectivismul cel mai lugubru, ne-a alterat aproape toate corzile sufletești. Prin recursul la degetul luminos al lui Maiorescu, ei au repus chestiunea renașterii naționale pe terenul limpede al renașterii individuale. Căci discernămîntul, valoare cardinală a onestității, este iremisibil fundat în corecta evaluare de sine. Cine nu se acceptă pe sine în mod lucid, acela nu poate avea o judecată dreaptă : înșelarea de sine trece inevitabil prin tragerea pe sfoară a celorlalți. Răul a intrat în lume prin acceptarea „isteață" a minciunii. Or, noi – mai e necesar să o spun ? – noi am mințit continuu, am mințit îngrozitor, pe noi și pe alții, fără răgaz, amețitor, și, trebuie să o recunoaștem, cu arvună. Delatori, torționari, indiferenți, toți am participat indiscernabil (deși foarte divers implicați) la acea pastă din care am ajuns aproape toți să fim în mare parte făcuți și care, vorba lui Luther despre „ploșnița Erasmus", *pute mai mult moartă decît vie.*

Nu mai puțin, a venit timpul să readucem printre noi adevărul complet despre tipul de om spre care indica, prin intercesiunea lui Maiorescu, *degetul luminos al lui E. Lovinescu* : omul eliberat prin adevăr de frica de alții și de teroarea de sine : omul individual al societății liberale interbelice, conștient atît de caducitatea prometeismului, cît și de vanitatea nombrilismului. Cel care pune la originea actelor sale libertatea și care declară fără ostentație a nu fi nici mai mult, dar nici mai puțin decît omul individualismului metodologic.



III, 17. ÎNTRE ATENTATE

Primul volum din *Unde scurte* (Humanitas, 1990) este subintitulat *Jurnal indirect* : el se încheie cu fractura produsă de tezele din iulie 1971. Al doilea se numește *Seismograme* (Humanitas, 1993) și se termină cu următoarea indicație, transmisă, fractal, de N. Ceaușescu Securității sale : „S-o facem zob. Să-i spargem dinții, falca, brațele. Să nu mai poată vorbi sau scrie." Purtat de oamenii lui Arafat, mesajul a fost livrat în 18 noiembrie 1977 : bătăile au adus-o pe Monica Lovinescu în stare de comă, ceea ce sugerează că seismogramele transmise nouă pe unde între tezele din iulie și indicațiile din noiembrie au fost scrise, la propriu, *între atentate*. Estimp, în țară, continua caricatura dezmățată care, după ce a trimis jumătate de milion de oameni pe lumea cealaltă, marfă de abator, se pregătea să-și desăvîrșească opera, și anume prin

distrugerea sufletului zis „național", adică prin atragerea lui la propria sa degradare. Pentru cititorul de azi, cartea aceasta este retrospecțiunea unei renașteri ratate, întocmai după cum, pentru ascultătorul de ieri, fragmentele ei fuseseră pietrele unei speranțe iminente. Ea conține, în dublă partidă, atît cronica semnelor revelației care nu s-a produs, cît și analele, mult mai copios ilustrate, ale inexorabilei deraieri. Într-un fel, cartea Monicăi Lovinescu începe cu optimismul credinței că prin cultură se poate opune o rezistență eficientă aberației totalitare și sfîrșește în uimirea absenței ca și totale a scriitorilor din protestul lui Goma*.

Cred că tema centrală a acestei cărți este *misterul insondabil al aservirii voluntare*. Teza curentă este că oamenii se pierd prin defectele lor și că păcătuiesc cu slăbiciunea (contra-teza ar fi : dar și păcătoșii se roagă prin păcatul lor, așa cum sfinții se roagă cu rugăciunea). Dacă ar fi numai așa, misterul aservirii nu ar fi insondabil. Insondabilă este săvîrșirea răului prin ceea ce în tine e bun : smintirea prin calități, pierderea sufletului prin chiar formele desăvîrșirii lui, acesta este insondabilul. În ce ne privește, uimirea nu este setea de a face rău a lui Ceaușescu, făptură minabilă care intră îndeajuns de bine în logica „banalității răului" ; stupefiantă, și rea în mod absolut, este cursivitatea voioasă a argumentelor prin care oameni culți și inteligenți precum Virgil Cândea și Zoe Dumitrescu-Bușulenga justifică elegant *cenzura* ; stupefiantă este euforia lui Noica față de „istoria majoră" făcută de România în 1973 și lipsa de bun simț a afirmației potrivit căreia poporul român a trecut, în chiar acei ani, de la aservirea „muncii" la eliberarea creatoare a „lucrării". Exemplele se pot înmulți și, firește, enumerarea lor este dureroasă. De ce ? Pentru că, dincolo de pasabila contrariere a infatuării, în care excelăm, inventarul lor sugerează că sufletul nostru colectiv *nu* și-a păstrat integritatea. Profesarea dezinteresată de inepții patente, înainte de a fi semnul unei cecități logice, este simptomul unui spirit fals. Iar la falsitatea sistematică a spiritului se ajunge prin intoxicarea sufletului nu

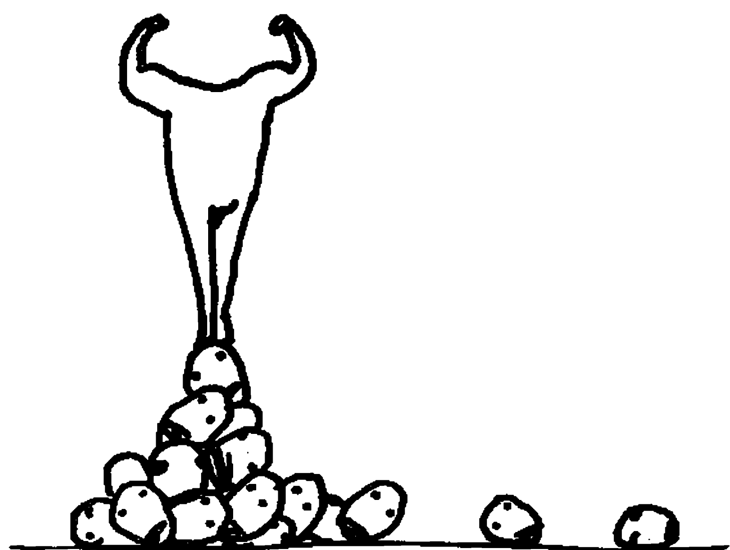
---

* Absență care a primit, peste ani, următoarea remarcă mușcătoare (datorată lui Andrei Pleșu) : diferența dintre a-l avea pe Havel sau pe Iliescu este, în fond, „diferența dintre cîteva mii de intelectuali care rezistă măturînd strada (după august '68) și alte cîteva mii care rezistă prin cultură" : radicalitatea primilor a dus la revoluția de catifea, în timp ce adaptările de catifea ale secunzilor au dus la dezonorantele vărsări de sînge din decembrie.

doar cu idei false, ci și cu sentimente josnice, nedemne sau, pur și simplu, tîmpite. Contemplînd fără indulgență eșecurile unor spirite de calitate (*e.g.*, *Delirul*, în care Monica Lovinescu vede „o sfidare a memoriei și un eșec moral"), putem înțelege mai bine mecanismul care ne-a smintit atît de profund, încît numai în confuzie ne mai simțim bine dispuși. Desigur, prin uciderea la care s-au dedat, comuniștii ne-au înspăimîntat îngrozitor. Așa ne-au îngenuncheat. Dar nu prin frică ne-au degradat, ci prin consimțămîntul nostru voluntar la o scară de valori răsturnată ; mai precis, prin gafa monumentală de a fi crezut că o liturghie neagră continuă să mai fie o liturghie bună de participat la ea. Astfel ne-am instalat în parodia cea mai sîngeroasă, în care, făcînd cu ochiul, spuneam lucruri negre fiind convinși că rostim de fapt dedesubturi albe. Răul de care încă mai suferim este că ne-am îndrăgostit de această istețime tîmpă, cu ajutorul căreia credem că am fentat istoria, dar prin care n-am reușit decît să fim striviți de ea și să ne infectăm pe noi, adică sufletele noastre irepetabile și nemuritoare. Și am ajuns aici, pas cu pas, coborînd toate treptele înjosirii : pentru calitatea de a fi om, faptul de a fi român a ajuns o înfrîngere.

În rest, ce să mai spun ? Cele mai frumoase victorii sunt cele care nu ne aparțin. Paginile despre luminoasa dominare de sine prin care Soljenițîn și-a înfrînt destinul sunt printre cele mai frumoase (și mai dureroase), ca și cele dedicate necruțătoarei Nadejda Mandelstam. Nici o pagină despre vreun român nu este la fel de frumoasă, pentru că în acest caz admirația sau indignarea nu s-au putut distila pînă la capăt. Există un rest impur în sufletul nostru, un soi de drojdie amară, la care antenele critice ale Monicăi Lovinescu au devenit din ce în ce mai sensibile, și care în țară era perceput sub forma neputinței : „ceva s-a împotmolit". Dar ce anume, era dificil de spus (mai ales că nu făceam nimic). În trecere prin Paris, Victor Eftimiu, despre care aflăm că „avea în viață cuviința și o reținere care îi lipseau în literatură", le reproșează prietenilor exilați că atacurile lor nu sunt suficient de dure, că realitatea din țară este atît de catastrofală, încît justifică orice atac. Citite acum (nu și auzite, atunci), textele Monicăi Lovinescu par într-adevăr *prea* măsurate : le lipsește orice nebunie a demolării, astfel că, în raport cu brutalitatea acelei barbarii, ele sunt *inadmisibil de civilizate*.

Pe de altă parte, să nu uităm că agresivul imperiu sovietic a fost împins la colaps printr-o îndelungată și răbdătoare diplomație a politeții. Nu mai puțin, această stranie măsură față de stihial pare a fi o măsură tipic românească : închei prin a spune că *tonul* acestor texte ofensive nu este niciodată ofensator ; el îmi pare perfect solidar cu enigmaticul îndemn lăsat nouă de Mircea Vulcănescu, „să nu ne răzbunați". Înțelepciune în fața căreia, cum ar spune Cioran, e dificil să-ți păstrezi cumpătul. Ce inavuabile motive ar avea românii să fie atît de *măsurați* ?



III, 18. URLETUL

Vineri, 24 septembrie 1993, Monica Lovinescu și Virgil Ierunca, răspunzînd unei invitații a Fundației Humanitas, s-au întîlnit la Muzeul Țăranului Român cu publicul bucureștean. Tema discuțiilor, de neocolit pentru niște oameni care și-au convertit voința de a nu uita în vocație, a fost, firește, *memoria și uitarea*. Nu cred că greșesc afirmînd că majoritatea participanților era de acord cu faptul că memoria atrocității nu este o fixație resentimentară, ci o premisă a eliberării de ea. Și că, dimpotrivă, uitarea nu poate fi decît un consimțămînt tacit la criteriile care au făcut posibilă eroarea. Pe de altă parte, lipsa de reacție a opiniei publice la impunitatea de care se bucură criminalii fostei democrații populare sugerează ideea că teza trezviei memoriei este mai degrabă impopulară. Potrivit acestei reacții de inerție, mai nimerit

decît a spune că uitarea este un consimțămînt vinovat ar fi să vedem în ea îndemnul înțelepciunii strămoșești spre împăcare. De ce să nu uităm în numele reconcilierii umane sau al moralei creștine ? În definitiv, s-ar putea argumenta, seninătatea vine pe urmele acceptării ; iar iertarea este inevitabilă, ea *trebuie* oricum dată, oricui și pentru orice, de vreme ce Dumnezeu ne-a răscumpărat în vederea ei.

Cred că, în cazul dat al revelației monstruozității, aceste susțineri sunt falacioase. Mai cred că uitarea nu este folositoare nici unei societăți (prin pretinsa reconciliere) și nici individului (prin credința că uitînd ne curățăm de păcate). În prima parte a acestui articol, voi încerca să infirm teza utilității uitării, denunțînd solidaritatea acesteia cu trei iluzii foarte încăpățînate : iluzia că este cu putință candoarea, iluzia că răul poate fi consumat fără a fi în mod conștient și explicit condamnat și iluzia fiecăruia că el este cel care nu s-a lăsat contaminat cu rău. În fine, în ultima parte mă voi referi la jena mustrătoare pe care o resimțim față de durerile care urlă.

Inocența candorii

Cei care afirmă că seninătatea vine pe urmele acceptării nu greșesc : este o afirmație care privește igiena sufletului fiecăruia. Să te accepți așa cum ești este în fond un act de inteligență. De aici, pentru înțelepți, urma *aequanimitas*. Dificultățile apar atunci cînd acceptarea sapientă este în mod nepermis extinsă de la datele fundamentale ale lumii la diformitățile ei contingente. Pot accepta nebunia intermitentă a razboaielor, dar nu cred că se poate accepta exterminarea sistematică a tuturor celor care au avut demnități publice între 1918 și 1945. Se pare, deci, că argumentul stă sau cade o dată cu semnificația a ceea ce este acceptat. Aceasta se întîmplă întrucît cel care acceptă se solidarizează implicit cu o anumită ordine a lucrurilor.

Or, nimeni nu se poate elibera de solidarizarea implicată în faptul de a accepta, printr-un refugiu, oricît de sincer, în inocența candorii. De ce ? Pentru că, în fond, orice candoare colaborează inevitabil cu forțele care conduc lumea. Sf. Francisc putea practica în bună conștiință inocența candorii numai întrucît el știa precis că lumea în care trăiește este lumea lui Dumnezeu și nicidecum creația Satanei. Într-o lume făcută spre a ne pierde, cu siguranță

că sfinții serafici ar abandona cu repulsie ispitele candorii, în favoarea unei lucidități mefiente, care s-ar ghida după criteriile refuzului și desolidarizării. Inocența candorii este o soluție de salvare numai într-o lume fundamental bună : unde există o alterare a ordinii firești, acolo candoarea devine impură și își ratează virtutea. Prima iluzie a celui care vrea să ajungă la seninătatea prin uitare constă în eroarea de a crede că o lume a răului radical ar mai putea permite inocența candorii. Cum seninătatea uitării nu este dată decît celor puri, setea de uitare a impurilor nu poate decît multiplica smintirea din lume.

Cadavrul

Există convingerea că, odată ciclul răului încheiat, epoca deplinei culpabilități trebuie lichidată din conștiințe cît mai curînd, potrivit superstiției că lucrul despre care nu vorbești intră în neființă. Psihologii ar putea glosa indefinit asupra imprevizibilei activități a refulatului : departe de a fi o salvare, aruncarea în uitare a irezolvatului împinge dezechilibrul psihic spre isterie. Eu însă aș vrea să mă refer la *lucrul* pe care dorim, prin uitare, să îl izgonim din neliniștile noastre : acesta este cadavrul. Anii parantezei istorice (1948-89) ne-au lăsat moștenire, între multe alte lucruri aiuritoare, între cinci sute de mii și un milion de cadavre. Cred că sunt puține familiile din România care să nu aibă măcar un mort de numărat. Născut în anii celei de a doua terori (1957), am sentimentul retroactiv de a fi ieșit la iveală în mijlocul unui morman fojgăitor de cadavre. Semn și martor al teribilei monstruozități prin care am trecut este acest popor, solemn, înspăimîntător și mut, de cadavre. Distruse și împrăștiate de călăi, aceste neomenite cadavre ne-au intrat tuturor prin pori, contaminîndu-ne cu aerul lor fetid și dulceag, decise să rămînă pentru noi, care continuăm să tăcem, piatra din capul unghiului, prilejul necunoscut de poticnire. Cînd ne uităm unii la alții, ne uităm printr-un strat de cadavre. Cînd ne plimbăm liniștiți la Șosea, călcăm pe un strat de cadavre. Cînd perorăm în Parlament, dăm din mîini printre resturi mutilate de cadavre. Cînd naștem și iubim, scoatem la lumină făpturi asistate de un șir nesfîrșit de cadavre. Nervozitatea noastră inexplicabilă, semitonul strident care ne alterează vocea te miri cînd, ura de sine feroce în care ne măcinăm – toate acestea

sunt semnele contaminării noastre cu cadavrele de care nu vrem să știm. Psihanaliștii vorbesc de întoarcerea refulatului. Noi trăim, captivi și hipnotizați, revenirea cadavrului.

Răul

Cît timp un grupuscul de energumeni terorizează o întreagă societate, distincția dintre victime și călăi admite o frumoasă tăietură carteziană. Dar cînd grupusculul de criminali condiționează reconcilierea cu societatea de exterminarea unui segment al ei, și majoritatea societății consimte, atunci atmosfera morală devine irespirabilă, iar distincția dintre victime și călăi își pierde claritatea. Consecința practică este imediată : răul nu mai poate fi condamnat cu toată sinceritatea, pentru că fiecare supraviețuitor al epocii deplinei culpabilități are o conștiință dublă. De o parte, indignarea abstractă față de crimă ca atare, de cealaltă parte, complicitatea cu opțiunea acelei părți a societății care a acceptat tîrgul. Căci, în fapt, noi nu suntem urmașii victimelor (ele au fost transformate în cadavre), noi suntem urmașii acelei părți a societății care s-a acomodat cu regimul. Păcatul nostru originar admite următoarea formulare : dacă am supraviețuit, este pentru că undeva s-a comis o trădare. Și, după cum fiecare familie a avut un arestat, în egală măsură a avut și un membru bine plasat în ierarhia puterii, un ștab sau un ștăbuleț prin care noi toți am participat la niște beneficii profund mafiotice și vicioase. După răul direct al des-ființării, a urmat răul indirect și perfid al firescului abjecției. Sociabilitatea noastră a fost în mod grotesc coruptă de alterarea părții comunitare a sufletului fiecăruia. Și așa am rămas.

Firește că un asemenea rău diseminat (și împielițat) este aproape imposibil de judecat. El poate fi evaluat numai în măsura în care ne lepădăm de el ; dar simțul prin care îl sesizăm, pentru a ne separa, este asemeni unui simț estetic care a fost îndelung corupt prin hrănirea lui cu opere de proastă calitate.

Iertarea

Psalmul lui David 31, cap. 5, este formal : iertarea nu poate veni decît după mărturisirea păcatului (mă sfiesc să citez aici *Evrei* {•9, 22, ptru a nu șoca pe liber-cugetători sau pe creștinii

sentimentali*. Deși la noi se agită ideea „generoasă" că e imoral să pretinzi iertarea (pentru a putea ierta), totuși în legea noastră lucrurile așa sunt scrise. Cuvîntul grec tradus în limbile moderne prin *iertare* însemna în original *a înlătura*. Motivul acestei alegeri e limpede : sensul fundamental al iertării constă într-un act net de separație ; prin iertare se înlătura păcatul de la păcătos. Iertarea este o remisiune. Nu cred că e indecent să adaug că, potrivit Scripturii, iertarea divină urmează întotdeauna executării pedepsei. Altfel spus, mărturisirea discriminează răul de răufăcător ; abia apoi iertarea vine să sancționeze separarea, dacă ea e reală : adică dacă s-a ispășit.

Urletul celor morți fără știre

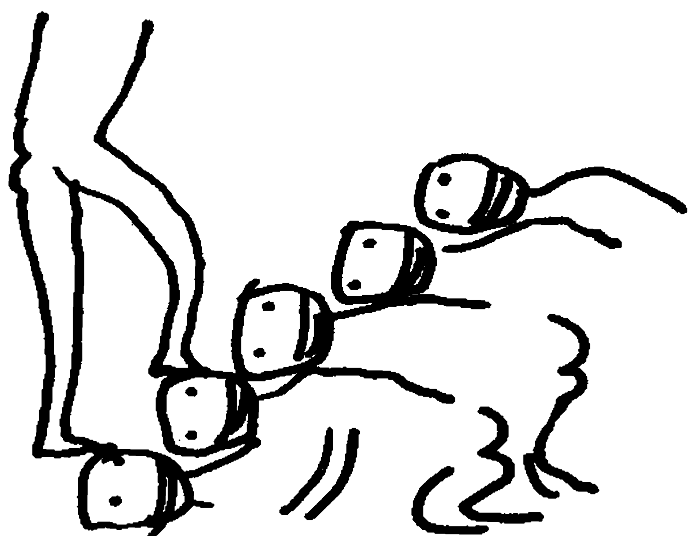
Să ne întoarcem în ziua de 24 septembrie la Muzeul Țăranului Român. Cu siguranță că toți cei care au participat își amintesc un incident pe care probabil toți l-au resimțit ca penibil. În timpul prezentării invitaților, o voce din sală accentua, nepoliticos, anumite cuvinte (în special cele legate de oroarea comunistă). Acea voce, apoi, a luat cuvîntul (era un domn Chirițescu, fratele lui Sergiu Filerot, despre care am aflat de la Virgil Ierunca, mai tîrziu, că a fost un om de un curaj admirabil, care a avut de suferit din pricina rectitudinii sale, în temniță și alături, în chip atroce). Discursul era dezlînat, strident, vădit resentimentar, amestecat cu multe aluviuni impure, nepoliticos, nedrept și, în fond, grotesc. Sala a reacționat cu promptitudine : ca odinioară provocatorii în Piața Universității, a fost aplaudat și îngînat. Firește, am resimțit și eu acel amestec *binecrescut* de jenă și indignare față de „defularea" ca nuca-n perete a acelui domn. Acasă însă am avut timp să meditez la mizeria suferinței. Toată adolescența am fost obsedat de prăbușirea stăpînirii de sine în fața suferinței fizice. Malraux spunea că nimeni nu poate ști dinainte cum va rezista torturii. Suferința fizică îmi inspiră de aceea un respect pe care nu sunt deloc dispus să îl acord așa-zisei suferințe sufletești. M-am gîndit cu neplăcere la felonia ipocriziei mele morale, la mine, moștenitor al supraviețuitorilor, care strîmbam din nas dacă mărturia unei suferințe nu era satisfăcător ambalată estetic. Dacă ar fi avut

---

* Și totuși editorul își asumă riscul : „După Lege, aproape toate se curățesc cu sînge, și fără vărsare de sînge nu se dă iertare."

retorica bună și tonul *comme il faut*, dl. Chirițescu ar fi captat atenția publicului. Dar omul era vizibil dărîmat : istovit de eșec și neputință, făcea, prin recriminare, figură de maniac. Asemeni Elisabetei Rizea, el „zbiera ca o vacă, nu ca un om". Urechile noastre fine se zbîrceau, neplăcut impresionate. M-am mai gîndit la urletul continuu care străbate istoria și care și-a repezit coridoarele de fugă și între ridurile culturii. Ultimul Céline, spre exemplu, este un urlet dezarticulat. Dezarticulați și ei prin suferință, toți acești oameni au fost abia mai tîrziu definitiv desființați, sufletește vorbind, prin trădare. Pentru ei a fost trădarea cea mai cumplită, căci ei își imaginaseră că suferă pentru poporul lor : or, poporul, asemeni codrului de rămurea, nu s-a mai sinchisit de ei, odată scuipați din pușcării, ca rebuturi. După ce au fost stîlciți de torționari, aveau să afle că semenii lor îi ignoră, cînd nu-i disprețuiesc (pentru că au fost „fraieri"). Serviciul lor, vorba lui Montherlant, fusese perfect inutil. Era încă un motiv pentru a se bucura de stima mea. Nu mai puțin, urletul dizarmonic al acelor suferințe jupuite trebuie să recunosc că respingea. Probabil însă că aveam de-a face cu încă un exemplu al ipocriziei noastre, a celor care, în acea sală, susțineam că ne opunem uitării. Dacă uitarea este un consimțămînt tacit la criteriile care au făcut posibilă oroarea, atunci repulsia estetică care mă împiedică să-l ascult pe dl. Chirițescu este solidară cu cei care l-au torturat. În jena mea, acțiunea călăilor se regăsește confirmată.

Morala acestei istorii nu e edificatoare (adică nu înalță). Reacția publicului (și a mea) față de incidentul menționat a infirmat, involuntar, voința noastră comună de a nu uita. Cu toată modestia, cred că trebuie să învățăm de aici lecția prețuirii simple. Martirii sunt de toate felurile : dacă îi prețuim *ca martiri*, e cu siguranță indecent să îi ascultăm numai pe cei geniali sau pitorești ; iar dacă putem fi generoși (ceea ce înseamnă a face sacrificiul de sine), atunci trebuie să îi primim cu plăcere și pe antipatici, pe pisălogi și pe netalentați. Dacă e vorba de memorie, toți loviții au dreptul la posteritatea ei. Iar în urletul dizarmonic al celui distrus să învățăm (și să învăț) a prețui contorsionările celei mai atroce suferințe, suferința de sine însuși, cînd nimic nu se mai poate schimba. (Va mai dura încă numai foarte puțin timp : apoi vom rămîne numai noi între noi, supraviețuitorii, pleșcari ai unui sacrificiu pe care pur și simplu nu l-am priceput.)



III, 19. LIBRĂRIA FRANCEZĂ ȘI SUCCESUL CENZURII

În concluzia cărții sale *După Babel* (1975 ; trad. rom. : 1983), George Steiner propune următoarea experiență : el alege un text cu o puternică încărcătură claustrală și compară imponderabilele sonore care rezultă din transpunerea lui în două haine lingvistice diferite. Pentru omogenitate, Steiner a ales un text tradus chiar de autor, iar pe autor l-a ales bilingv (Samuel Beckett). Rezultatul comparației este foarte sesizant : în ciuda întunecimii claustrale a textului de bază, diferența dintre traduceri eliberează un sentiment de alternativă aproape iresponsabil. Și anume, dacă deja se știa că prin intermediul limbii putem respinge inevitabilitatea empirică a lumii, experiența lui Steiner ne sugerează că

alternativa lingvistică este echivalentă cu schimbarea unei vieți pe o alta. Posibilitatea de a trăi în mai multe limbi anulează sentimentul de claustrare produs de inevitabilitatea morții organice. Dimpotrivă, a fi condamnat la o singură limbă înseamnă a fi condamnat la o singură viață și la nici o salvare. Dacă inevitabilitatea morții organice nu ne sufocă, este pentru că, pe dinăuntru, fiecare om face, în mod instinctiv, experiența alternativei. Iar cine nu știe mai multe limbi, adoptă în mod necesar mai multe limbaje. În sumă, alternativa lingvistică prefigurează alternativa ontologică : *non omnis moriar*.

Dacă indestructibilitatea eului este dată în experiența alternativei lingvistice, atunci cu atît mai mult sănătatea inteligenței, care înseamnă discernămînt și detașare, trebuie să rezulte din observarea unui pluralism cultural. Hrana la izvoarele unei singure culturi dă o formă specifică de claustrare, pe care în Europa o numim tradiționalism. În special, oamenii unei singure limbi sunt firesc amenințați de riscul de a-și pierde suveranitatea gustului. Motivul e elementar : cititorul necunoscător de limbi străine nu alege direct, ci prin intermediul selecției prealabile operate pe piața traducerii. Dacă piața e frivolă, și operele alese pentru traducere vor fi. Dacă piața e supravegheată de cenzură, traducerile nu vor putea include titluri în răspăr cu criteriile cenzurii.

O incursiune rapidă prin anticariatele bucureștene indică în chip peremptoriu dependența informației publicului nostru cultivat de piața de traducere franceză. Mă refer, firește, la publicul cultivat dintre cele două războaie, căci cărțile pe care le găsim azi prin anticariate lui i-au aparținut. În epocă, faptul fusese observat de Mircea Eliade (cf. *Amintiri*, I, 1966, cap. VI referitor la anii 1925-1927), care a și avertizat împotriva „tutelei librăriei franceze“ ; el însuși mărturisește a fi scăpat de ea învățînd italiana. Preponderența culturii franceze era așa de pronunțată la omul cultivat interbelic, încît B. Fundoianu putea vorbi de un bilingvism natural al clasei suprapuse, care însă, după opinia sa, făcea din cultura română o provincie inferioară, ținînd de geografia culturală franceză (*Imagini și cărți din Franța*, 1921).

Aici trebuie să facem o distincție între intelectualul creator, care e indiferent la orice influență, pentru că le retopește pe toate, și intelectualul de consum cultural, care se aservește bucuros oricărei influențe dominante. Pe de altă parte, solul nutritiv al

culturii este dat tocmai de acești intelectuali de consum cultural mediu. Este motivul pentru care, sociologic vorbind, chestiunea orientării gustului publicului cultivat este capitală. Pentru cultura înaltă a unei țări, nu este deloc indiferentă cantitatea de idei tembele ce agită cugetele care îi formează solul nutritiv. Îndeosebi, aservirea publicului cultivat interbelic față de cultura franceză a determinat o evoluție de lungă durată a idiosincraziilor intelectuale românești, paralelă cu înțepenirea celor franceze.

În perspectiva timpului scurs, este notoriu faptul că Franța interbelică a trăit într-o lume a ideilor care înlemnise la sfîrșitul secolului trecut. Relegarea lui Duhem la Bordeaux în 1894 a frînt evoluția spre ideile intransigente ale neopozitivismului, care, deși pornite inițial în Franța, se vor dezvolta complet abia în Austria, în cadrul *Cercului de la Viena* (pînă la *Anschluss*, iar mai apoi în Anglia și Statele Unite). Logicismul și formalismul, atît de fertile pentru ideile acestui secol, au fost gonite din Franța de autoritatea unor Poincaré și Goblot, rămînînd să-și atingă înflorirea în țări complet ignorate de români, precum Anglia, Polonia, Olanda și Finlanda. În materie de reflecție filozofică, Franța interbelică oferă spectacolul unui eclectism universal deopotrivă solid și apter, care încă nu a auzit de Dilthey, Simmel, Husserl ș.a.m.d. Ideile politice franceze, care ne-au marcat cel mai profund, sunt cu totul stîngiste, fapt ce și-a pus amprenta asupra gîndirii economice, care, bazîndu-se pe Marx, respinge filozofia politică a liberalismului și ignoră complet contribuțiile școlii neoclasice. Pe linie de consecință, nume ca Menger și von Mises vor rămîne complet necunoscute publicului românesc interbelic.

Tabloul schițat este, cu siguranță, foarte sumar și, inevitabil, unilateral. Ceea ce încerc să sugerez este caracterul idiotic al gustului francez în materie de cultură nefranceză. Urmînd servil librăria franceză, intelectualul interbelic s-a claustrat voluntar în ghetoul idiosincraziilor unei culturi care, într-un chip aproape tragic, își arăta atunci, în mod vădit, vocația provincialității. Că Franța ajunsese, între cele două războaie, să fie o prăfuită provincie a Europei filozofice, este sugerat de faptul că nici unul din emigranții importanți produși de catastrofa nazistă în Europa centrală nu a ales Franța pentru a stabili (cf. Toma Pavel, *Mirajul lingvistic*, 1988 ; trad. rom. 1993, pp. 147-151) : Carnap, Reichenbach, Menger, Gödel și Tarski s-au exilat în Statele Unite,

Hayek, Waissmann și Neurath în Anglia, iar Popper în Noua Zeelandă și ulterior, în Anglia. După cum pertinent observă Toma Pavel, ceea ce, după război, francezii s-au încăpățînat să numească, mai degrabă peiorativ, „filozofie anglo-saxonă", a fost în realitate un amalgam al filozofiilor științei și limbajului practicate între cele două războaie în Austria, Germania, Cehoslovacia, Polonia, Peninsula Scandinavă, Anglia și Statele Unite. Este cu totul semnificativ că abia în anii din urmă francezul mediu a putut găsi în traduceri și alți autori germani decît Marx, Freud, Nietzsche și Heidegger.

Mai mult, centralismul extrem al vieții culturale franceze face ca tot ceea ce nu este în vederile centrului să fie drastic marginalizat : spre pildă, după 1970 francezii l-au acceptat pe Bastiat pentru că peste ocean „anglo-saxonii" se încăpățînau să îl citeze. Din cauza aplicației monomane pentru un singur grup de autori, marea tradiție liberală franceză (Montesquieu, Constant, de Tocqueville, &c.) este practic lipsită de consecință în mediul universitar francez, unde pluralismul inspirațiilor nu este încurajat. „Dialectica" excluziunilor funcționează deprimant de mecanic : într-o epocă, tot ce nu este Marx este neserios ; în alta, tot ce nu e structuralism și sincronie e fals ; și așa mai departe. Cîndva, la începutul anilor '60, Sartre a rostit cu emfază enormitatea potrivit căreia la Marx nu există alternativă : într-un sens, a gîndi prin distrugerea alternativei este foarte francez și, pe cale de contagiune culturală, foarte românește. Să luăm cîteva exemple. Germania a devenit o cultură spiritualmente monocordă prin anii '30 cu ajutorul statului totalitar (exilări, persecuții, interdicții). În schimb, la noi chiar și oamenii cultivați vedeau în Germania lui Nietzsche, Spengler și Klages unica Germanie. Mai tîrziu, după război, influența în Franța a lui Nietzsche și Heidegger a fost atît de imperială, încît nu poate fi pusă decît pe seama unei foarte periculoase sete de *unic*. Ceea ce trădează neputința de a imagina o alternativă. În fapt, în Franța, acestor gînditori nu li se putea opune nici o prudență filozofică pozitivistă, pentru că universalitatea franceză eliminase deja orice alternativă la propriul ei eclectism *mièvre*.

Faptul că intelectualii noștri s-au deprins să vadă lumea cu ochiul idiotic al librăriei franceze a avut, după război, o consecință neașteptată. Se știe că orice opresiune merge în sensul reducției.

În special, cenzura are menirea de a impune eliminarea alternativei. Or, un spirit care ignoră prin înclinațiile sale libertățile alternativei este un teren extrem de propice pentru exercitarea celei mai abuzive și mai eficace cenzuri. Conjectura mea este că un spirit inapt de alternativă este condamnat să nu se poată opune în mod eficient injoncțiunilor cenzurii. Astfel, dacă se poate arăta că intelectualul român mediu nu posedă exercițiul alternativei, atunci este adevărată afirmația potrivit căreia, prin opțiunile sale culturale, acesta a favorizat sensul în care cenzura a acționat.

În ilustrarea tezei mele mă voi referi aici la un singur segment cultural, cel al ideilor politice. Mai întîi, să observăm că ideile liberale nu s-au bucurat niciodată de un adevărat succes la noi.

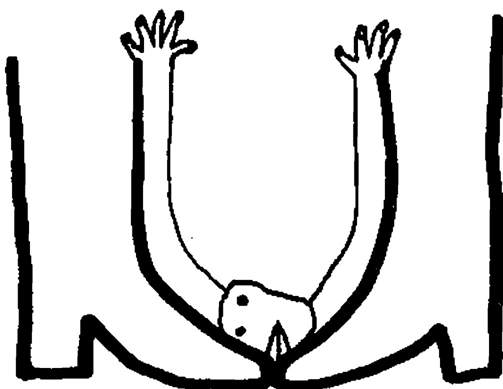
Istoria civilizației române moderne (E. Lovinescu) și *Burghezia română* (Șt. Zeletin) nu au trezit, nici la apariție și nici acum, interesul alert al publicului cultivat, ci numai inerția lentă a erudiților. În schimb, fermentația intelectuală românească, acum ca și între cele două războaie, se manifestă frecvent în jurul curentelor de idei țărăniste, devălmașe sau autoritare. Succesul de librărie al lui Nae Ionescu, adversar geometric al filozofiei politice liberale, este încă mai mare azi decît în perioada interbelică. Paradoxul pe care vreau să îl pun în lumină este următorul : autorii pe care noi, sub comuniști, îi consideram subversivi, erau în realitate exact aceia care, prin ideile lor, întăreau presupozițiile nemărturisite ale aservirii noastre. Să luăm un axemplu : alternativa la comunism nu constă, în chip evident, nici într-un socialism bine făcut (cum cred „progresiștii"), nici în reînvierea voievozilor, satului și a experienței sacrale (cum cred tradiționaliștii). Cu toate acestea, la noi, pînă prin anii '70, Herbert Marcuse era considerat un autor subversiv. În același fel era citit, pe ascuns, și Nae Ionescu. Printre studenți, filozofia istoriei dezvoltată de Foucault în ultimele sale cărți trecea drept ultrasubversivă. În realitate, epistemologia sa *neagră* cauționa perfect angajamentele sale politice concrete, care erau maoismul și revoluția islamică a lui Khomeyni. Nae Ionescu era un admirator al lui Stalin, Sartre (alt „progresist" subversiv) propaga deschis teza supunerii față de URSS și justifica terorismul de stînga. Însă dincolo de deosebiri, toți acești subversivi aveau o marotă comună : detestau capitalismul și urau ideile liberale. Asemeni celor care, lipsiți de discernămînt, caută sprijin la cei care îi ucid (cf. *Isaia* 10, 20), publicul intelectual românesc, bine

instruit la școala franceză a lipsei de alternativă, își căuta salvarea în cărți ale căror valori, deși formal adverse sistemului comunist, în fapt cauționau vasta rețea subterană de presupoziții pe care o împărtășeau cu acesta. Disputa falșilor subversivi cu sistemul s-a situat întotdeauna la nivelul unei anumite variante de autoritarism, care juca pe abisalități uneori diferite, dar mereu gata să acționeze împotriva individului. În mod paradoxal, referințele „subversive" ale publicului cultivat confirmau alergia sistemului la suveranitatea, autonomia și independența individului (a căror expresie politică este liberalismul și a căror formă de manifestare economică este capitalismul).

Geniul pervers al sistemului constă în a fi știut să speculeze această înclinație inconștient servilă și în a fi canalizat interesul publicului cultivat spre autori care erau interziși tocmai pentru a stimula adîncirea lipsei de alternativă.

În concluzie, cenzura trebuie să se fi exercitat pe mai multe nivele de interdicție. Existau autori despre care nu trebuia nimeni să afle nimic : aceștia erau cu adevărat adversarii ireductibili ai ideilor politice totalitare, și despre ei nu doar că nu s-a auzit aproape nimic, dar interesul publicului cultivat față de ei a fost incredibil de scăzut (Ludwig von Mises, F.A. Hayek, Th. Sowell, R. Nozick, &c.).

Erau apoi autorii care era util să fie interziși pe jumătate, pentru a putea deveni, în conștiințele astfel manipulate, „subversivii" ce trebuie căutați și citiți cu orice preț. Lor le aparține lungul șir de autori perfect solidari cu premisele totalitare precum Sartre, Marcuse, Lacan, Althusser, Foucault *et alii*. Canalizînd interesul publicului spre aceste false alternative, cenzura a făcut imposibilă eliberarea interioară de reprezentările intelectuale care, subteran, îi absolutizau presupozițiile. Dincolo de coerciția prin forță, cenzura a avut finețea de a elimina, interior vorbind, orice alternativă din cîmpul alegerii : iar ceea ce putea fi ales de către cel supus cenzurii, era pus la dispoziție de cenzură în așa fel încît să nu constituie o adevărată *alegere diferită*. Cenzura s-a bazat pe ideea justă potrivit căreia nu există libertate și nici indestructibilitate acolo unde nu există alternativă. Raționamentul ei a fost corect, iar pușcăria noastră, din acest motiv, nu a avut doar gratii în afară. Aspectul cel mai vicios al victoriei cenzurii au fost gratiile care ne-au crescut pe dinăuntru. Ele, și nu constrîngerile fizice, ne-au împiedicat atîta timp să vedem adevărul.



III, 20. ADULATORII STATULUI

Prin ce a avut mai emoționant, fraternitatea frenetică și naivă din 22 decembrie 1989 ne-a făcut mai mult rău decît bine. Atunci, înecați de surpriză cum eram și copleșiți de efuziune, nu s-a vădit limpede *cît de puțini fuseseră cei care au îndrăznit*. Sărbătoarea era prea neverosimilă ca să nu ne răpească și dramul de luciditate pe care ni-l mai lăsase nealterat Ceaușescu. În acele cîteva ore, dintre revărsatul luminii și declinul ei, românii au trăit un entuziasm fratern uluitor, care, pe moment, a părut să ne spele de suspiciunea maladivă a ultimilor ani. Cu ce preț însă ? Bucuriile nemeritate ascut amărăciunile răscumpărării. În vrajba care a reizbucnit apoi iar, noi a trebuit să recunoaștem că răul din noi nu mai putea fi curățat prin doar cîteva ceasuri de sărbătoare nemeritată. În acel desfrîu sentimental, toți s-au simțit spălați de lașitate.

Pe această fraudă s-a reclădit, cu o viteză uluitoare, vechiul mit populist al maselor care fac istoria. Animat de o vitalitate tînără, el a știut să reconfere o autoritate pierdută obsesiei potrivit căreia poporul român este un bloc granitic unitar, în care indivizii sunt agregați indiscernabil. Ceaușescu dăduse o interpretare isterică acestei obsesii naționale. Pentru el, realitatea politică românească se reducea în mod natural la trei termeni : Conducătorul, Statul și Poporul Român. Conducătorul era legitimat de Istoria Națională, a cărei încarnare și împlinire Ceaușescu, negreșit, se simțea. Statul era legitimat în sus de voința Conducătorului, iar în jos de puterea Securității : substanța sa era alcătuită din Poporul Român, pe care ideologia comunistă deopotrivă îl inventase și legitimase. L-a inventat atunci cînd i-a decis structura : monolită, indistinctă, masificată ; l-a legitimat atunci cînd l-a transformat în subiect unic al voinței Conducătorului, în care teoria revoluționară investise pe cel capabil să desăvîrșească Istoria. Această schemă elementară și delirantă a constituit singurul legat politic lăsat nouă de epoca încă atît de prezentă.

Am convingerea că ea constituie schema de referință imediată a celor care alcătuiesc azi majoritatea electorală. Imaginarul public nu se putea lipsi de această tripartiție funcțională, care i se pare naturală oricui s-a lăsat sedus de puterea hipnotică a reflexelor ideologice condiționat induse. Această tripartiție domină încă reprezentările politice populare. Conducătorul nu putea lipsi : a devenit președinte, după ce mai înainte fusese simbolul recunoscut al *emanației* revoluționare. Poporul Român a fost și el prezent la apel : făuritor al Revoluției din Decembrie, el s-a recunoscut în formula *omului de bine* și în criteriile oferite înțelegerii sale de Conducător. Unit și indestructibil, cum fusese odinioară clasa muncitoare, poporul român s-a văzut admis în politica post-decembristă numai în măsura în care rămînea indistinct : de îndată ce lua chipul unei personalități din afara schemei tripartite, orice român era pasibil să decadă din calitatea de *om de bine*, adică, spus pe șleau, de român adevărat. În fine, Statul nu putea nici el lipsi. Omogen, atotputernic și anonim, el satisfăcea perfect cerința de *masificare* pretinsă de logica funcționalității tripartite : un singur chip, două entități neîntrupabile.

Să luăm un exemplu. În repulsia celor mai mulți români de a admite că Securitatea a constituit răul absolut, cred că trebuie să

vedem atașamentul implicit la reprezentările colectiv-anonime. Legată de susținerea Statului oricîte victime *individuale* ar fi făcut, Securitatea este din capul locului absolvită de persistența ideii potrivit căreia „Din codru rupi o rămurea / Ce-i pasă codrului de ea ?" Colectivitatea este totul, individul nimic. Prin substituție, realitatea națională este Statul, nu cetățeanul. La rigoare, poporul român poate avea demnitate numai ca actor al trecutului glorios, în timp ce, actual, Poporul Român are dreptul să făurească Istoria pe care Conducătorul o dictează. El este integral reprezentat, anonim, firește, de Statul național unitar român, încarnare stranie a unei idei (Conducătorul) într-o materie exaltată formal, dar pasivă (Poporul). Ce vreau să spun ? Confiscată de realitatea Statului, ideea de națiune a absorbit, putativ, totalitatea reprezentării românești individuale. După cum nu există salvare în afara Bisericii, nu există nici sentiment patriotic în afara susținerii necondiționate a Statului. Fiind o reprezentare anonimă, cu delegare totală și iresponsabilă de putere, Statul, oricare ar fi el din punct de vedere politic, a ajuns să fie, pentru români, încarnarea sentimentului național. Orice restrîngere a autorității lui pare un atac la ființa națională. Atît de înrădăcinată este această eroare vulgară, încît ideea de a controla *prin niște civili* activitatea noii securități trezește aceleași suspiciuni ca și alienarea unei părți din suveranitatea națională. Straniul respect, cvasi-religios, de care se bucură noțiunea de *secret de stat* relevă din aceeași mistică a Statului cu majusculă. Fiind considerat depozitar al ființei naționale, Statul nu poate fi în mod legitim controlat : nimeni nu își supune sufletul la control și nici nu îi divulgă secretele. După cum în reprezentarea populară Iliescu *este* revoluția din decembrie, Statul este receptacolul natural al ființei românești. Această dublă eroare de logică este fundată în mentalitate. Este, ca să spun așa, un defect de caracter, nu de inteligență. În această perspectivă, schema tripartită va mai supraviețui încă mult timp. Cel puțin tot atît cît va funcționa cenzura psihică care interzice accesul criticii raționale la lumea condiționărilor căzute dincolo de puterea minții, în inconștientul reprezentărilor inchestionabile.

Pînă acum am vorbit despre iresponsabili. Adică despre mințile condiționate prin reflexe induse. Există însă și idolatori crapuloși ai ideii de Stat. Fără a fi făpturi deplin conștiente, ei resimt instinctiv avantajele personale care pot rezulta din identificările

abuzive semnalate mai sus. Mai văzători decît orbii, ei pot fi cu succes ologii care îi conduc pe aceștia spre prăpastie. Religia lor este un monoteism cu delegație : adoratori ai Statului, în care văd transcendența inchestionabilă a realității românești eterne, ei admit, cu dublă funcție, inversabilă, și prezența unui garant sau reprezentant apodictic : Președintele. Garant în perioadele de mandat, el devine solicitant de reprezentare în perioadele electorale. Satisfăcînd astfel setea de demagogie populistă, și epuizîndu-se în ea, noțiunea de popor e condamnată să dispară în spatele ideii-forță de Stat. Delegat al reprezentării și garant al ei, președintele, avatar al Conducătorului, poate face jocurile cum vrea. În fapt, funcția sa politică *reală* este să încarneze ideea de Stat. În noua variantă, post-decembristă, pentru a reduce poporul la o simplă noțiune, președintele are nevoie de un mare și entuziast sprijin electoral. Acesta este paradoxul supravegheatei democrații românești actuale : poporul român sprijină în mod decis exact forțele care-i reduc existența politică la o simplă majusculă verbală. Contrariul ar consta din individualizare : renunțînd la colectivism și anonimat, poporul s-ar putea structura, în principiu, după criterii care ar contrazice decisiv tripartiția funcțională ceaușistă și astfel s-ar demonta sumbra idee potrivit căreia statul are preeminență naturală asupra cetățeanului.

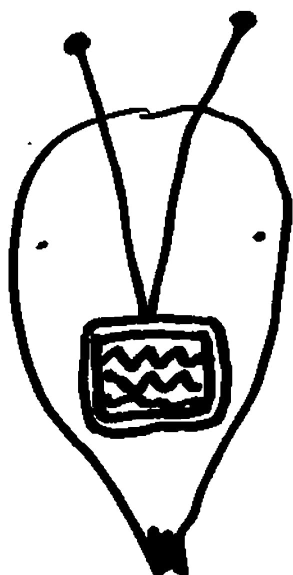
Un corolar nebăgat în seamă al adorării ideii de Stat este legătura *mecanică* dintre statul cu prerogative universale și corupție. Cu cît este mai compact, mai anonim și mai iresponsabil (juridic vorbind), cu atît statul naște mai multă corupție. Ea crește din mistica Statului cu o logică incontumabilă. Infinit coruptibil, Statul monolitic și anonim nu poate să nu fie corupt, pentru că acesta îi este, în fond, scopul. Îmi voi justifica afirmația încercînd să demontez mecanismul prin care Statul incondiționat își administrează puterea.

Statul adorat de adulatori este statul care dispune de o posibilitate de intervenție discreționară. Prerogativele sale sunt absolute (proprietate, resurse, mijloace de producție) și sunt justificate prin identificarea puterii discreționare cu suveranitatea națională. Dar acest Stat este anonim numai în raport cu responsabilitățile, față de care e iresponsabil, nu și în raport cu aparatul de stat. În fapt, România cunoaște drama de a avea un singur partid de interese : partidul administrației de stat. El a creat majoritatea FSN la 20

mai, tot el, garantat de același președinte-Stat, a realizat noua majoritate parlamentară de azi. Instinctele acestei majorități, și nu ideologia tipărită în broșurile de propagandă, constituie adevărata politică românească. La ambele alegeri libere de după '89, partidul votat majoritar a fost partidul clientelar al Statului, adică al președintelui (și reciproc). S-a observat, poate, că singurele unanimități entuziaste sunt obținute, în sînul majorității, în chestiunile care angajează poziția față de Stat. Astfel, criteriul majorității este poziția față de aparatul de stat. Identificînd Statul cu Națiunea, patriotismul acestor adulatori este, ca și ideologia lor *reală*, Statul. Fără Stat, acest partid clientelar nu există politic și, firește, nici material. E important de înțeles că adulatorii interesați ai statului nu sunt proprietari și că, în schimb, au în gestiune iresponsabilă toate proprietățile statului, între care, abuziv, la noi intră și bunul public. Ei doar posedă, cu delegație, pîrghiile deciziei în administrare. În condițiile în care statul gerează distribuirea tuturor resurselor, orice funcție de care depinde obținerea lor va fi o sursă inepuizabilă de profit crapulos. Cît timp Statul va fi universal competent și va gera orice, oriunde și fără control, adulatorii statului vor fi prosperi și, să nu ne facem iluzii, indemni. Căci bunul public este comun și în același timp anonim : risipirea lui nu angajează responsabilitatea, de vreme ce o critică la adresa modului în care statul administrează este tradusă de majoritatea clientelară în termeni de atac la națiune. Or, cînd totul este anonim (Statul, Poporul, Patria...), nimeni nu este cu adevărat responsabil. În termeni curenți, noțiunea Statului-națiune sacră revine la garantarea „legală“ a unei administrații sustrase controlului public. Formula despuiată de mistică a marotei statului universal competent se reduce la : o majoritate clientelară care votează orice (și că albul este negru), o justiție care dă soluție legală la orice convine politicii tripartite, o Procuratură absentă sau coniventă, în fine, un președinte emanație populară și garant colectiv. Adică, pe scurt, formula unei puteri instituite mai degrabă referendar decît democratic și care se exercită iresponsabil.

O altă formulare a paradoxului enunțat mai sus este următoarea : deși abuzivă în drept și mistificatorie, puterea este în fapt acceptată de majoritatea electoratului. Din rațiuni oarecum abisale, majoritatea electoratului sprijină majoritatea clientelară. Motivul aparent este consensul legat de ideea Statului unitar, colectiv

și anonim, derivată din funcționalitatea schemei tripartite, care este principala și cea mai nefastă moștenire a regimului Ceaușescu. Sub acest chip, actuala putere este un aspect, cel mai vizibil, al acestei moșteniri.



III, 21. COMPLEXUL POSTERITĂȚII DEJUCATE

O demonstrație de doctrină moral-politică încearcă să ne dea Paul Everac în ultima sa carte (*Reacționarul. Eseu moral-politic*, Editura Românul, 1992). În fapt, reușește performanța de a exhiba într-un mod remarcabil ravagiile produse în inconștientul culturii comuniste de naufragiul sistemului care i-a alimentat, discreționar și iresponsabil, iluziile. Cartea este concepută în trei părți : un punct de vedere „filozofic“ asupra lumii de azi, un fel de eseu asupra specificului românesc și, în fine, o încercare de a fixa locul politic al poporului român în lumea modernă. Să le luăm pe rînd.

Ceea ce frapează de la început este inconsecvența stilistică a textului. O umoare capricioasă dictează scrisului său oscilații abrupte, care obosesc ochiul și dezangajează mintea. Dacă „Predoslovia“ adoptă tonul prăfos-pedant al autorilor de idei dintre cele două războaie, prima parte este un galimatias aproape ilizibil, afectat, pretențios, semidoct, cu un lexic mutilat de neologisme imposibile (*sușă, fatras, ruaj, fabricios, majoranță, mitigant, pugnicitate, defensă* etc.) și de o banalitate a ideilor agresivă, dezgustătoare. Dacă facem abstracție de neologismele strident încadrate, de construcțiile sucite sau direct agramate („contra un pic de suflet“), dacă reușim deci să facem abstracție de stilul pretențios-semidoct și de emfaza sa insuportabilă, atunci ideile sale se pot rezuma astfel : există două moduri de a fi în lume, unul care raționalizează natura sub specia utilului și care, cu ajutorul științei și prin intermediul economiei liberale, reușește să domine politic lumea și să progreseze material continuu, și un altul, rămas în marginea istoriei active, care privește viața din perspectiva valorilor trăirii contemplative și care dă întîietate tihnei și visării. Prima *Weltanschauung* este proprie *omului occidental*, cea de a doua *omului răsăritean, recte* românului. Prin dominarea naturii, omul occidental domină politica și de aceea, inevitabil, popoarele care „înoată într-un aleatoriu de surprize și în unele voluptăți proprii speciei“ sunt condamnate să suporte regulile impuse de cei care, prin putere, economie și cultură, stabilesc regulile istoriei. Deși recunoaște că premisele demnității politice țin de adoptarea punctului de vedere al omului occidental, Everac se abandonează resentimentar incoerențelor care fac din el nu un conservator, cum cu vanitate se definește, ci un reacționar *sans phrases* (vorba lui Marx...). Spun „resentimentar“, pentru că Paul Everac aplică ciudat de nepotrivit categoriile gîndirii și deoarece nepotrivirea se explică, cred, printr-un proces de intenție orientat de mania persecuției.

Spre pildă, pentru P. Everac factorii economici realizează întotdeauna o „dominare ocultă“. Economia este o cabală, condusă autoritar și omniscient de *o* putere. Nu doresc să cad în eroarea de a considera idei niște izbucniri verbale care nu par a fi altceva decît oscilații ale umoarei, dar, pentru dicția ideilor, se impune o precizare elementară. E limpede că toate țările incriminate de autor ca maligne practică un capitalism al pieței libere ; or,

aceasta înseamnă că ele își pot obține profitul numai ca urmare a unei activități pe care piața o validează ca utilă pentru societate. Care societate ? Evident, cumpărătorii. Capitaliștii nu pot prospera decît dacă produsele lor se vînd ; iar dacă se vînd, înseamnă deopotrivă că sunt bune și că societatea are bani să le cumpere. Capitalismul triumfă deplin numai în societățile bogate, pentru că numai acolo profiturile sale sunt mari. Nu mai puțin, dacă țara este săracă, capitalismul tinde să o îmbogățească, pentru a putea la rîndul său prospera. Cum? Pornind de la inegalitate (căci concurența înseamnă inegalitate), capitalismul este constrîns să ajungă, prin logica pieței, la restrîngerea evantaiului veniturilor, altfel spus, la generalizarea, prin răspîndire, a prosperității. Două lucruri nu poate înțelege Paul Everac : că societatea capitalistă, cea incriminată de el, este singura capabilă să producă prosperitate, și, în al doilea rînd, că este singura care poate distribui prosperitatea la toate nivelurile societății, prin mecanismul fundamental democratic al pieței libere. Evident, îmi dau seama că argumentele mele sunt irelevante pentru (re)sentimentele lui Paul Everac, care consideră spiritul de ordine al capitalismului ca fiind nu o structură neutră, ci o „gheară“ malefică de vrăjitoare. De altfel, întrega sa viziune este colorată eschatologic : Paul Everac vede lumea confruntată cu iminența desființării ei biologice, supralicitînd terori care fac figură bizară la un adult, cum ar fi „agresiunea psihotronică“ sau „invazia extraterestră“. Nu știu cum, dar Everac trage din aceste iminente dezastre, cu etiologie evident diferită, concluzia sa favorită, și anume că „unele țări își pot pune ușor și definitiv pumnul în gura altora“.

Partea a doua, „Caracteristici morale românești“, este mult mai puțin stridentă lexical, fraza scapă aici de mania de a smuci dizgrațios, și prezintă, sub devieri partizane, multe adevăruri banale. Nota este însă mereu joasă, speculînd cu îndîrjire etajul inferior pentru a-l „da în stambă“ pe cel superior. Această fixație este, cu siguranță, psihanalizabilă. Există la Paul Everac un fond de recriminare care poate fi identificat (a) în cele trei pasaje care justifică politica lui N. Ceaușescu și explică eșecul ei prin defectele de *esență* ale firii românului (cf. pp. 39-40, 84-86 și 130-131), și (b) în pasajul, care face cît un greș de vorbire freudian, în care Everac descrie în termeni aproape identici trăsăturile etnice țigănești și cele românești (compară pp. 68-71 – pentru români, cu

pp. 112-113 – pentru țigani). Cred că, în linii mari, schema resentimentului său este aceasta : în viziunea lui Paul Everac, N. Ceaușescu a forțat poporul român să facă revoluția pe care Cioran a cerut-o în *Schimbarea la față a României* ; datorită ostilității înnăscute a românului pentru grandios, datorită, în fapt, degenerescenței sale morale, care îl face pe român comparabil cu țiganul și, în același timp, îi refuză accesul la puterea pe care occidentalul o are prin virtuți fundamental ne-românești, s-a întîmplat nenorocirea ca singurul român care a încercat să facă dintr-o istorie *naturaliter* mică una mare, și dintr-un popor înclinat spre hibernare unul „de nuanță imperialistă", N. Ceaușescu, să fie ucis tocmai de cei pe care încerca să îi scoată din minorat. Pe de altă parte, P. Everac, scriitor care a înțeles să sprijine această emancipare, pe care nu se sfiește să o numească „eroică", autor, în concepția sa, de mare suprafață culturală, care s-a bucurat „din partea orînduirii socialiste de largă prețuire", „foarte prezent, *pînă nu de mult*", (subl. mea) la Radio și Televiziune, care, ca scriitor, fusese promovat la rangul nemăsurat de „clasic în viață", ei bine, Paul Everac s-a văzut brusc, după 22 decembrie 1989, aruncat într-o lume hotărîtă să nu mai respecte vechiul pact al valorilor literare, o lume decisă să îl arunce la coș pe N. Ceaușescu și să reevalueze toate valorile prin care însuși Paul Everac căpătase valoare. Este limpede de ce, în lumina acestor considerații, Everac consideră că românii nu au simțul onoarei, al cuvîntului dat, al lucrului bine făcut, al onestității, de ce – chestiune abnormă ! – românilor le lipsesc pînă și curățenia personală și conviețuirea ordonată. Everac îi persecută pe români pentru că nu le poate ierta răsturnarea celui care îi putuse garanta *lui* nu doar valoarea de ierarh al literaturii comuniste, ci și locul asigurat în posteritatea *Reich*-ului comunist : în ochii săi tulburați de resentiment, românii sunt vinovați de uciderea lui Nicolae Ceaușescu, adică, în sens propriu, de uciderea posterității sale ca scriitor.

Cred că, stilistic vorbind, *complexul posterității dejucate* poate fi argumentat prin patologia oscilațiilor de ton și prin incoerențele stilistice, care reprezintă, în interpretarea mea, un indicator al zonelor de text ce ating visceral motivațiile resentimentului. Astfel, singurele momente în care stilul lui Everac este neutru-agreabil, cu priză firească asupra gîndului și fără stridențe lexicale, pot fi identificate în pasajele în care este pus în evidență minimalismul

românesc, în diferitele lui expansiuni ratate : geografice, spirituale etc. Odată ajuns la valorizarea acestor virtuți-defecte, emisia sa verbală se degradează : reizbucnesc aberațiile lexicale, iar incoerențele stilistice agresează din nou ochiul. Văd resortul acestor instabilități, copios slujite de un stil imposibil, situat uneori mult sub limita de decență pretinsă unui scriitor (vezi perorația pseudocultivată de la pp. 19-48, din care un *sottisier* ar putea reține aproape totul), în ceea ce am numit mai sus „complexul posterității dejucate".

În ce privește corectitudinea diagnozei privind „esența" noastră națională, pot spune că cel pe care Everac îl prezintă ca român autentic este o lamentabilă figură de bîlci : șueta, bîrfa, țuica, șprițul, chiulul, amorul pe fugă, coțcăreala – toate acestea, în viziunea lui Everac, constituie esența românismului. El numește aceste trăsături mitocănești „înțelepciune mioritică", considerînd că „derizoriul este spațiul mioritic românesc" și că românul se conduce după maxima „mai bine o prejudecată haioasă, decît o demonstrație impecabilă". Lăsînd deoparte inadecvarea tonului și diferența dramatică între înălțimea gîndului la autorii din care Everac se revendică și nivelul jos la care gîndirea sa evoluează, este izbitor că etnografia lui Paul Everac este calchiată după antropologia scatologică din *Groapa* lui Eugen Barbu. Portretul de fantezie pe care dramaturgul ni-l face dovedește că Paul Everac nu posedă literatura chestionarelor populare (Hasdeu, Densusianu), că nu a auzit de studiile sociologice ale Școlii lui D. Gusti (Stahl, Brăiloiu, Herseni etc.), nici de cele privind mitologia românească (R.Vulcănescu). În perfect acord cu (auto)portretul schițat, Everac etalează dizgrațios o cultură de șpriț alcătuită din truismele unei înțelepciuni derizorii.

În final, refuzînd României posibilitatea de a face politică mare, și anume datorită defectelor de esență ale sufletului național, Paul Everac susține că trebuie să ne retragem resemnați într-un soi de viață socială privată, redusă la țuică, verandă, taifas, prieteni, nevastă, castrîndu-ne de tot ceea ce nu putem domina. Idealul acestui patriot, pentru România, este „o țară pentru odihnă", în care fameni debonari și cheflii să se poată abandona cu har artistic zeflemelei și boicotării istoriei. Nota idilică este însă just temperată de viziunea virilă pe care autorul nostru o are asupra ordinii în stat. Aici Everac regăsește tonul acelui personaj caragia-

lesc care, mărunt și insignifiant, se manifesta sîngeros în favoarea brutalităților autocratismului țarist. Astfel, aflăm că în acea „țară pentru odihnă“ polițiștii trebuie să bată zîmbind, Vodă (sau președintele) „să tragă în țeapă“, statul să „ecariseze stîrpiturile“ și „să se crucifice criminalii“ (de ce ? între altele, ca „să nu se falsifice vinurile“).

Pe această notă puțin încurajatoare își încheie Paul Everac recriminarea. O carte dominată de incoerențe și stridențe, transparentă prin sărăcia ideației, dar indigestă prin galimatismul care îl descalifică pe autor ca stilist și încetează să îl mai recomande ca scriitor.



III, 22. BEOȚIENII ROMÂNI

Datoria patriotică

O viziune liniștitoare asupra istoriei este aceasta : fiecare are ceva de făcut în mod clar ; adică, pentru spiritele robuste, în mod providențial. Dacă, pentru bunul mers al țării lui, cineva are de privit în fiecare zi cerul (Radu Petrescu, de exemplu), atunci se spune că acela și-a îndeplinit datoria patriotică.

Firește, concepția privitoare la *conținutul* datoriei patriotice nu este univocă. Spre pildă, datoria unora pare a fi aceea de a provoca moartea altora, sub bune și ferme auspicii legale. Mă gîndesc că Meletos & Anytos își imaginau că instigarea împotriva

lui Socrate răspundea unui înalt comandament patriotic (să ne amintim că Socrate a fost ucis pentru cele mai „bune" motive : ruinarea tradiției religioase, coruperea tineretului etc.). Patriotismul lui Meletos era contrar patriotismului lui Socrate : totuși, nu mai puțin, *forma* acestor două patriotisme era imperioasă ; ea avea ceva din fascinația pe care sentimentul de a executa planurile providenței o exercită asupra muritorilor. În formă, ele sunt deopotrivă de definitive și de casante.

Un caz extrem este relatat de Plutarh, în *Demetrios*, 10 : *pentru a nu fi deranjați din plăcerile lor, beoțienii, se spune, ar fi decretat patriotismul crimă de stat.* Acest exemplu sugerează faptul că există populații întregi care sunt convinse că își fac datoria față de patria lor scoțînd patriotismul în afara legii. Or, din ce era alcătuit acel patriotism detestat ? Din sentimentul firesc că minciuna, depravarea și cedarea suveranității dăunează apărării cetății. Nu mă îndoiesc că fapta beoțienilor pare straniu de familiară multora dintre compatrioții mei. Oare nu la fel au procedat și comuniștii români ? Cînd România a fost înstăpînită de o brutală armată de ocupație, ei au început să strige că țara a fost în sfîrșit eliberată. Cînd structurile statului român au fost stricate în favoarea unei neisprăvite administrații de import, comuniștii români și-au proclamat entuziasmul. Cînd politica românească a început să fie dictată de la Moscova, tot ei au numit această aservire independență *reală*, iar pe cei care se încăpățînau să nu vadă aici decît robire i-au întemnițat pentru a-i ucide. Cînd industria noastră a început să fie mutată în URSS, iar totalitatea economiei românești a fost aservită intereselor sovietice, comuniștii români au declarat că o fac în interesul țării și că astfel România va dobîndi *adevărata* independență economică. În fine, cînd toată țara a ajuns un soi de provincie sovietică, comuniștii români au decretat stricarea limbii renaștere culturală, iar cedarea de teritorii a fost pe loc botezată înalt patriotism. În fapt, pentru a se putea în liniște deda plăcerilor unei vieți desfrînat de îmbelșugate, comuniștii români au scos în afara legii adevăratul patriotism și au redefinit sub acest nume vasta acțiune de spionaj în favoarea unei puteri străine executată oficial de guvernul lor. Tot ce ne-a slăbit și ne-a ruinat a fost exaltat de beoțienii români ca fiind o înaltă datorie patriotică, iar vechiul patriotism, cel care ne-ar fi ajutat să rezistăm

anomiei, a fost batjocorit și stîrpit cu mijloacele definitive care le sunt atît de familiare posedaților.

O umbră de îndoială

Totuși, există întotdeauna mai multe moduri de a-ți servi în mod onorabil patria. Nu mă refer aici la antinomia Socrate/Meletos, de care în mod ironic am pomenit mai sus. Poate că beoțienii români au jucat cartea cea mai bună cu putință în condițiile cele mai vitrege date. În definitiv, cînd de Gaulle lansează apelul din 18 iunie 1940, nu era deloc sigur care opțiune va oferi un viitor mai cert Franței.

Dacă Hitler ar fi reușit să forțeze Anglia la un soi de Brest-Litovsk și nu ar fi declanșat sinucigașa aventură orientală, atunci noua ordine europeană ar fi oferit mareșalului Pétain șansa de a nu fi taxat drept „trădător", ci drept omul care a salvat ce s-a mai putut salva dintr-o Franță măcinată de spiritul demisiunii și ruinată de înfrîngere. Aici trebuie făcută o observație importantă : dacă viitorul nu este previzibil, e pentru că nu este univoc ; or, în acest caz, opțiunile politice care îl construiesc nu pot fi *a priori* restrînse. Vreau să spun că o națiune nu-și poate permite să se investească unilateral și integral într-o opțiune politică dată. Cine se abandonează *total* unei singure opțiuni politice, acela nu va cunoaște decît un *singur* viitor : cum conjuncturile se schimbă imprevizibil, înseamnă că acela va trăi sau va muri o dată cu politica de care, asemeni unui Ahab, s-a legat. Firește că, din această perspectivă, ideea totalitară este profund anti-patriotică : dacă patriotismul constă din a oferi cît mai mult viitor țării tale, atunci cantonarea fatală într-o unică formă de viitor este inevitabil nepatriotică. Potrivit totalitarilor, la politica lor nu există alternativă : în consecință, ei elimină toate formele de expresie politică alternative și, imediat, angajează frenetic *totalitatea* poporului în aventura lor. Individual vorbind, acest act este revoltător din pricina pretenției trufașe de a impune oricui să moară sau să trăiască după o lege la care este forțat să adere.

Cît privește destinul unei țări, politica unicei cărți este direct iresponsabilă. Hitler și-a antrenat fără rest poporul într-o catastrofă din care, după judecata sa, poporul german *nu merita* să iasă, tocmai pentru că nu s-a conformat ideilor sale (și s-a lăsat înfrînt).

Stalin și-a epuizat biologic poporul cu o fixație pentru exterminare care îl apropie mai degrabă de un jefuitor străin decît de imaginea unui șef de stat responsabil. În ultimul său deceniu, Ceaușescu ne șuiera în urechi că destinul nostru stă sau cade împreună cu al lui : că, deci, sau vom supraviețui împreună, sau vom muri îmbrățișați. Revenind la opțiunile adverse ale unor Pétain și de Gaulle, trebuie să spunem că orice țară are dreptul de a fi servită prin orice opțiune politică în stare să-i ofere un viitor. Este un principiu asemănător și în viața individuală : față de sufletul său, un om nu are altă responsabilitate decît mîntuirea sa personală. În același chip, politicienii nu au, în ultimă analiză, altă responsabilitate decît de a fi oricînd în stare atît de a oferi țării destinul politicii lor, cît și datoria de a înlesni altora acest lucru, atunci cînd politica lor eșuează. Acest spațiu de responsabilitate definește ceea ce am putea numi prioritatea unei politici naționale. Trebuie subliniat că această politică nu are nici un conținut *a priori* : ea poate fi oricum și este, de aceea, un simplu dar foarte puternic criteriu formal. În politica mare nu există morală : este bună politica mîntuirii.

Dacă aceste considerațiuni sunt adevărate, ele oferă un suport mai degrabă non-dramatic disputelor pe viață și pe moarte dintre diferitele politici „naționale". În cazul lui 18 iunie, Franța avea neapărat nevoie de un viitor : în caz de victorie germană, acest viitor era Vichy ; în caz de victorie aliată, Franța trebuia să fie o Franță rezistentă, și acest viitor era de Gaulle. Opțiunea Pétain nu este reprobabilă prin aceea că diferă de opțiunea standard de Gaulle, ci prin *excesele defectelor* sale, care au făcut-o odioasă din punctul de vedere al onoarei, prin atingerile aduse demnității omenești și prin respingătoarele prigoane rasiale.

Cazul Marghiloman este cu totul comparabil. Departe de a fi „colaboraționistul" imaginii populare, Alexandru Marghiloman a fost un brav patriot, care și-a servit patria așa cum era cu putință atunci, adică acceptînd pacea de la Buftea. Regele, care era garantul țării, a jucat într-un mod perfect responsabil atît cartea Brătianu, care reprezenta angajamentul Antantei, cît și cartea Marghiloman, care putea oferi țării un viitor în cazul victoriei Triplicei (să nu uităm că Basarabia s-a reîntors la România sub guvernul Marghiloman). Fiecare politică aduce țării ce poate. Este motivul pentru care responsabilitatea patriotică esențială a politicienilor *impune* coabitarea pașnică a mai multor formule politice diferite

și chiar contrare (toate acceptînd însă principiul părăsirii puterii și al păcii sociale).

Patria și poporul sunt noțiuni polare și, de aceea, comportamentul lor este solidar prin intermediul politicii. Spre exemplu, poporul nu este în nici un fel angajat de eșecul unei politici pe care totuși a cauționat-o prin vot : ca adevărat *deus otiosus*, poporul este iresponsabil în raport cu opțiunile sale. În timp ce politicianul, purtătorul său de cuvînt temporar și înlocuibil, este responsabil în raport cu politica pe care a fost investit să o ducă, poporul joacă întotdeauna cartea destinului optim, adică oportun. Acest „cinism" este inevitabil dacă admitem că poporul, ca și *patria scopurilor*, nu posedă trup în nici un existent vizibil. Altfel spus, politicienii pot fi oricînd înlocuiți, popoarele nu.

Cine nu și-a făcut datoria ?

Cum poate fi caracterizată politica comuniștilor români ? Au fost ei cu adevărat, în raport cu România, niște beoțieni iresponsabili ? Întîi de toate, să observăm că politica dusă de comuniștii noștri nu ar fi fost înconjurată de atîta resentiment și frustrare dacă ei s-ar fi mulțumit pur și simplu să joace, ca orice români normali și responsabili, cartea viitorului României sub ocupație sovietică. Dacă, în urma concesiilor occidentale, România era oricum condamnată să intre în sfera de influență a URSS, atunci era normal să ne gîndim cine ne putea asigura cel mai mic rău cu putință în timpul acestei „hibernări". Dacă ar fi gîndit în acești termeni, cred că și comuniștilor noștri li s-ar fi putut spune fără rezerve patrioți. Dar acțiunea lor a mers împotriva ideii de a oferi un viitor României, mizînd în schimb totul pe ideea de a identifica integral țara cu intențiile lor (patria scopurilor, cu alte cuvinte, se întrupase, după opiniile lor, în comuniștii români).

Nu voi face inventarul crimelor și exacțiunilor lor. Mă mulțumesc doar să remarc că toți comuniștii, indiferent de naționalitate, s-au comportat în primul lor deceniu de putere riguros identic : au ucis și au devastat ca niște carnasiere. Mai departe însă apar diferențele : în timp ce comuniștii de aiurea, invitați și/sau prin resurse proprii, au acceptat destalinizarea, propriul comuniștilor noștri este că ei au respins-o cu tenacitate. Asemeni imamilor iranieni, aparatul de partid din România s-a retranșat cu obstinație

într-un fundamentalism cras, ignorant și apocaliptic. Mafiotici și servili, prostrați cinic într-o formă de adulație pe care, din respect pentru orientali, mă sfiesc să o numesc asiatică, comuniștii români s-au deosebit de frații lor din celelalte democrații populare prin trei însușiri abnorme : un egoism crapulos nemăsurat, o cecitate politică stranie și o lipsă de patriotism stupefiantă. Fanarioții secolului al XVIII-lea au fost, nu încape discuție, niște fervenți patrioți, dacă îi comparăm fie cu domnii noștri fameni și degenerați, fie cu urmașii lor comuniști, „fanarioți" din cartierul Primăverii. Pentru comuniștii români, comparația cu frații lor din alte țări este descalificantă : toate partidele frățești europene, cu excepția celui albanez, au cunoscut dezghețul intern și, în interiorul corsetului comunist, au putut vedea formarea unei „clase" politice de reformiști care, în fond, a făcut posibilă, în ceasul al doisprezecelea, schimbarea pașnică a revoluțiilor de catifea. După 1980, clanul comunist internațional a suferit o anumită evoluție fatală, care a corespuns, în mare, cu reintrarea în drepturi a naturii umane pure și simple. În ceasul lor final, unii comuniști (nu și cei români !) s-au pregătit să ofere țărilor lor și un alt viitor decît cel negru, corupt și criminal, care era de rigoare. Prin faptul că partidele lor au permis o „alternativă" internă, acei comuniști și-au făcut datoria față de un viitor care presimțeau că nu le va mai aparține.

Ei bine, comuniștii români au ratat șansa istorică de a se reabilita față de țara lor (căci în fața victimelor nu se pot răscumpăra) și, în ceasul al doisprezecelea, au continuat să nu își facă datoria. Este motivul pentru care consider că putem cu toată dreptatea să îi considerăm pe comuniștii români ca pe urmașii direcți ai acelor beoțieni antici care, pentru a nu fi deranjați din plăcerile lor, au decretat patriotismul crimă de stat.

Concluzia e tristă. În societate, știe oricine, totul se ține : nu se poate face ceva dacă altceva nu este oportun pregătit pentru a-i prelua acțiunea, și așa mai departe. Slaba noastră *opoziție* (recrutată în mod esențial din intelectuali și scriitori) a fost anemică dintr-un motiv care nu a depins în totalitate de ea : și anume, i-a lipsit complicitatea unui climat de „alternativă", care, în celelalte țări socialiste, a fost impregnat involuntar în aparatul represiv și de partid prin tolerarea la vîrf a curentelor reformiste. Să nu uităm că cele mai consistente opoziții și disidențe au apărut tocmai în

țările cu cel mai puțin simiesc aparat de partid și de stat. Ceea ce vreau să spun este că posibilitatea existenței contestației externe în afara partidului a fost, pînă la un punct, solidară (subteran și, firește, involuntar) cu posibilitatea manifestării curentelor reformiste din interior. Opozanții noștri, trebuie să recunoaștem cu tristețe, nu au pierdut pe cartea lor, căci ei au jucat-o, ci pe cartea comuniștilor români, a beoțienilor noștri, care nu și-au făcut datoria de a imagina și un alt viitor pentru România. Noi am ajuns atît de jos pentru că, după ce ne-au ucis și ne-au înspăimîntat, comuniștii români nu și-au făcut datoria patriotică de a admite că, spre deosebire de țara pe care întîmplător o conduceau, ei nu erau nici eterni și nici infailibili. Continuînd să scoată patriotismul în afara legii, beoțienii români au dovedit că, și în ceasul al doisprezecelea, ei sunt la fel de incapabili ca totdeauna de a-și face datoria față de țara lor. Și astfel ei nu au putut oferi nici un viitor României.

Notă. Sub titlul generic de „comuniști români", acest articol îi vizează pe acei comuniști de care a depins în mod efectiv decizia și execuția politică ; adică pe aceia care s-au aflat foarte aproape de vîrfurile prăpăstioase ale puterii. Resping în mod categoric încercarea eristică de a combate ideile acestui articol cu ajutorul sofismului prezidențial, potrivit căruia comunist a fost tot poporul, de vreme ce carnet de membru aveau 3,8 milioane de cetățeni.



III, 23. ETICA INDIGNĂRII

„Păi aș zbiera, doamnă, ca o vacă, nu ca un om !
Atîtea sunt de spus..."

Elisabeta Rizea

1. Marcus Aurelius Verus Caesar a murit dezolat. Dezolat de oboseala imperiului, dezolat de inoportunitatea bolii și dezolat de fiul său, Commodus, care deja începuse să se arate josnic și sîngeros. Incoerențele relatării lui Iulius Capitolinus ni-l arată pe Marcus Aurelius exasperat : acest stoic pedant și, uneori, pisălog, renunță, în utimele sale zile, la orice pedagogie. Pe fiul său, ne relatează *Istoria Augustă*, „l-a lăsat să facă ce vrea". Acest cuvînt mă impresionează. *L-a lăsat să facă ce vrea*. Pentru un om al

datoriei ascetice și al constrîngerii, aceste cuvinte sunt teribile. Ele îmi evocă, în notă gravă, următoarele versuri de avertisment :

„... cu scroafa să nu-ți bați capul,
Cînd va fi să se urce în copac,
Să știi că se urcă !
Oricît ar fi de tînără și de nătîngă,
Oricît de bătrînă și de grea,
Și oricît de înalt copacul,
Cînd va fi să se urce,
Să știi că se urcă !"

(Geo Bogza, „Sfaturile bătrînului fermier J.F. Williams către fiul său Tom").

Marcus Aurelius înțelege că destinul fiului său Commodus este să nu mai poată fi schimbat : și atunci îl lasă în voia lui, iar tatăl, din acea clipă, refuză mîncarea și băutura, lăsîndu-se să moară.

Dacă perfectul Marcus Aurelius a murit dezolat, virtuosul Caton din Utica s-a omorît din dispreț. Să ne reamintim. Caton a luptat împotriva lui Caesar de partea vechilor republicani, care au fost înfrînți. La Utica, în nordul Africii, unde s-a retras pentru o ultimă împotrivire, Caton face dreptate cu amîndouă mîinile : îi ajută să plece pe cei care vor să plece și organizează lupta, pentru cei care încă mai aveau dorința să lupte. Este momentul în care Caton înțelege că, indiferent de rezultatul ei punctual, lupta, moralmente vorbind, este dinainte pierdută : oamenii pe care Caton îi contemplă în acele zile nu mai voiau decît un singur lucru, *să se acomodeze*. Și atunci severul Caton hotărăște să se omoare. *Singur*. Fiul său, care îl venerează, își exprimă dorința să moară împreună cu el. Povestesc toate acestea pentru raționamentul prin care Caton respinge solidaritatea fiului său, raționament care, venind de la un tată, mi se pare necruțător. Caton argumentează că dragostea față de republică se întemeiază pe anumite exigențe, pe care vechii romani le aveau, dar pe care cei noi fie nu și le mai amintesc, fie au devenit incapabili să le mai guste : exigența libertății față de alții și exigența respectului față de sine. Firește, cine și-a pierdut respectul de sine tolerează cu ușurință înjosirile servituții, fără să i se pară intolerabile sau monstruoase. Acțiunea lui Caesar, susține Caton, merge în sensul anulării libertății, iar

romanii par dispuși să-și cedeze această suveranitate cu neglijență. De ce ? Pentru că și-au pierdut respectul față de ei înșiși. În concluzie, Caton își oprește copilul de la moarte nu din iubire, cum ar face-o orice modern „normal“ (și eu), ci pentru că îl simte că se va putea acomoda cu lumea lui Caesar. Va putea trăi înseamnă, pentru Caton, că este pregătit sufletește pentru servitute. Sinucigîndu-se, Caton aruncă asupra lumii pe care o părăsește o judecată lipsită de complezență : o condamnă. Ceea ce este uluitor (și, pentru noi, atroce) în motivele pentru care Caton îi interzice fiului său să îl urmeze este împrejurarea că, dacă l-ar fi găsit la fel de apt de libertate ca și pe sine, i-ar fi permis să se omoare alături de el. Nu o face pentru că judecata sa asupra lumii, pe care o disprețuiește, îl include și pe fiul său, pe care îl iubește, cu mențiunea că în această iubire intră o parte de desconsiderare pe care nu o putem trece cu vederea și care, cu toată cruzimea ei, pune în lumină o *severitate în iubire* pe care romanii o aveau și pe care noi am pierdut-o.

2. Cred că omul civilizat, prin care înțeleg omul dispus să trăiască între alți oameni (de care nu este legat afectiv), trebuie să posede două virtuți cardinale : *politețea* și *capacitatea de a se indigna*. Ambele sunt virtuți deopotrivă coagulante și sanitare. Politețea ne apropie de semeni printr-un soi de halou, care fixează condițiile la limită ale decenței oricărui contact personal. Cele două excese ale contactului dintre oameni, punerea sufletului pe masă și bătăile afectuoase pe burtă, sunt dovedite ca lipsite de gust prin exercițiul suveran al politeții. Politețea îmi face tolerabilă atît existența semenului pe care nu îl iubesc, cît și viața celui de care sunt îndrăgostit : în primul caz, prin realizarea unui contact decent și suportabil, în al doilea caz, prin menținerea distanței (salvatoare !) dintre suflete. Cît privește capacitatea de a se indigna, nu îmi pot reprezenta o comunitate de oameni demnă de acest nume căreia să îi poată lipsi. De fapt, indignarea este sentimentul fundamental al oricărei morale. Într-adevăr, odată discriminarea răului făcută (în urma căreia devenim conștienți de el), indignarea vine să ne separe, emoțional, de prezența lui. Înainte de exercițiile separării de rău (consecințe în fond raționale ale moralei sau politicii), prima separare de prezența lui este pur emoțională și reprezintă, oarecum, modul în care inima își manifestă discernă-

mîntul față de ceea ce o degradează. Indignarea este, prin urmare, discernămîntul etic al inimii. Este important să înțelegem că indignarea este un *simț*, ca și mirosul, văzul sau pipăitul. Prin indignare noi pipăim faptele morale ale lumii (sau ale noastre) și le cîntărim dacă sunt bune sau rele. Ceea ce trezește indignare este rău, ceea ce nu trezește este fie bine, fie indiferent. Ansamblul societății umane trăiește în această marjă de indiferență morală, față de care simțul indignării este neutru. Nu mai puțin, făptura mea morală ar lua-o razna dacă nu aș beneficia de objurgațiile indignării de mine însumi, la fel cum societatea s-ar degrada catastrofal în absența regulatorului etic care este indignarea față de răutatea sau prostia celuilalt.

În sumă, am putea spune că indignarea (ca și politețea de altfel) prezervă acel spațiu al interiorității îndeobște numit respectul față de sine. Altfel spus, cheia ei morală este sezisarea a ceea ce degradează sau înjosește. Prin indignare noi devenim conștienți de lucrurile care ne înjosesc și de faptele care ne degradează. Firește că, în absența ei, lumea ar deveni amorfă din punct de vedere moral, după cum „amorfă“ ar deveni mîncarea pentru un om care ar fi incapabil să îi simtă gustul. Vreau să sugerez faptul că omul inapt de indignare este, în ordine morală, asemeni celui căruia i-au fost răzuite papilele gustative (în ordine culinară). Integritatea *fizică* a ființei sale suferă. Pe omul fără papile îl depistăm prin inspectarea limbii sale cu lupa. Pe omul cu simțul indignării răzuit îl ghicim după absența reacției etice. Lui totul i se pare întotdeauna O.K., se acomodează fără tresărire oricui și la orice, nimic nu i se pare nepotrivit cu demnitatea sa, într-un cuvînt, *nimic nu îl degradează*. Or, ideea că totul merge și nimic nu este cu adevărat grav, cel puțin în lumea în care am fost născuți, este o consecință a pierderii puterii de a discrimina între bine și rău și adevăr și fals. Absența discernămîntului, și nu vreo înțelepciune specială, este în fapt cea care ne acomodează cu orice. Mă gîndesc că în locul unor astfel de oameni a creat Dumnezeu pietrele, să strige pentru ei atunci cînd, lipsindu-le indignarea, aceștia vor tăcea cu aceeași placiditate cu care refuză să ia act de orice (cf. *Luca* 19, 40)*.

---

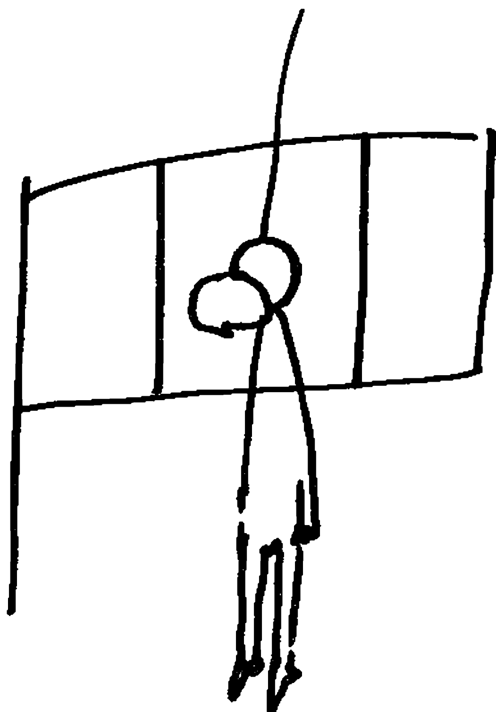
* „Și El, răspunzînd, a zis : Zic vouă : Dacă vor tăcea aceștia, pietrele vor striga.“

3. Sinuciderea lui Călin Nemeș m-a zguduit, deși, omenește vorbind, nu știam aproape nimic despre făptura lui personală. Călin Nemeș s-a instalat trainic în imaginarul cîtorva dintre noi prin superbul curaj de care a dat dovadă în decembrie 1989. Extraordinara sa sfidare a morții, ce i-a făcut de rîs pe criminalii care totuși au tras, a reabilitat cu o vigoare demult îngropată mîndria de a fi român, de care ne-am îmbătat toți, oarecum desfrînat, în acele zile. Ei bine, acest om, brav și generos, și-a luat viața. Firește, falșii înțelepți vor găsi imediat o rațiune josnică și bîrfitoare, potrivită naturii lor, care să explice *tot* : atît rațiunile „dubioase" pentru care a fost erou în decembrie 1989, cît și motivele „sordide" ale sinuciderii sale, în iunie 1993. Pe aceștia, în chip apotropaic, îi voi rîndui între pîngăritorii de cadavre și nu voi vorbi despre ei. Rămîne să chestionăm *lecția* gestului său în lumina eternității, în care Călin Nemeș deja își vîrîse un deget (vorba lui Radu Petrescu).

În lumina eternității există doar două instanțe : Dumnezeu, pentru necondiționatul vieții, și valorile, pentru justifiarea condiționării ei. Valorile în numele cărora Călin Nemeș *a îndrăznit* în 89 nu pot fi cu ușurință exprimate în cuvinte : ele țin de misterioasele temeiuri și căi ale solidarității comunitare și, în fond, se revendică din exercițiul generozității. Foarte schematic spus, Călin Nemeș a riscat atunci pentru ideea pe care și-o făcea despre demnitatea noastră, pe care o socotea grav lezată de regimul comunist al lui Ceaușescu. Într-o lume în care victima își detestă călăul, orice morală este simplă. Ca să iei partea victimei, e suficient să te opui călăului. Integritatea morală a victimei se verifică tocmai prin capacitatea acesteia de a discrimina realitatea călăului și, firește, prin declanșarea acelei reacții de respingere a răului pe care o numim indignare. Ce se întîmplă însă cînd victima nu mai reacționează ca victimă, ci, prin tropismele ei, se manifestă ca un straniu și dezgustător complice al călăului ? Cînd comunitatea nu mai are nici o reacție de respingere față de răul împotriva căruia eroul luptă ? Cînd, dimpotrivă, comunitatea în care eroul văzuse victima se declară fără echivoc în favoarea călăului și împotriva celui care o apără ?

Ei bine, ceea ce se întîmplă în asemenea situații e la fel de clar : rațiunea de a fi a eroului dispare. Și, întrucît dreptatea nu se revendică împotriva, ci numai în favoarea cuiva, eroului i se ucide

în acest mod miza. Nu doar că el nu mai are pentru ce lupta, dar sacrificiul său anterior este dramatic lovit de nulitate. Călin Nemeș s-a trezit confruntat cu deriziunea unui popor, al său, care îl trimite placid și nesimțit la plimbare. Neamurile care își acceptă voluntar robia nu au nevoie nici de profeți, nici de eroi. Nemeș a trebuit să înțeleagă că poporul său nu are nevoie de el, că noua înfrățire dintre victimă și călău, bazată pe consimțămîntul vicios al victimei, îl făcuse de prisos. Să ne amintim că, după alegerile de la 20 mai 1990, Petre Țuțea, stupefiat de rezultate, a exclamat : „Să faci 13 ani de temniță pentru un popor de idioți ! ... România e un loc viran." Așa trebuie să fi simțit și Nemeș progresele uimitoare ale prostiei din ultimii ani, progrese traduse printr-o stupefiantă absență a indignării din viața noastră publică. Dincolo de motivațiile de moment, în mijlocul defecțiunilor firești și inevitabile ale oricărei vieți, Călin Nemeș a fost lipsit de sprijinul *esențial* al solidarității noastre : pe de o parte, de respectul pe care îl datorăm celor care sunt mai generoși decît noi (adică de politețe) și, pe de altă parte, de reacția de bun simț pe care ar fi trebuit să o avem față de resuscitarea hidoasei lumi pentru dispariția căreia Nemeș a fost gata să moară. Într-un fel care ne condamnă, Călin Nemeș a murit pentru ideea pe care și-o făcea despre poporul său, din care suntem, ca unul care poseda facultatea aristocratică de a se indigna, într-o comunitate de oameni care i-a uitat exigențele.



III, 24. SINUCIDEREA LUI AHILE

S-a spus (de către erudiți) că fără Homer nu ar fi existat Ahile. Firește, fără mărturia poetului, spectacolul Troiei nu ar fi fost doar mut, ci pur și simplu lipsit de trup perceptibil. Spre deosebire de sfera inchestionabilă a lucrurilor care există în sine, ceea ce știm despre alții nu are nimic inevitabil sau cert. În special, pentru a fi cunoscut, despre Ahile trebuie să se vorbească. Iar pentru a se vorbi despre el, Ahile trebuia mai întîi văzut. Eroul e ca și inexistent fără mărturia care să îl întrupeze. În absolut, desigur, nimic nu se pierde, totul rămîne consemnat în cronica akașă. Însă relativ vorbind, viața poate fi reconstituită numai după urme și relatări. Ignominia incalificabilă de la Katin a putut fi

restituită conștiinței noastre numai prin intermediul cadavrelor. Holocaustul – prin resturile din crematoriu și prin maldărele de cadavre emaciate. Dacă ar fi fost doar mărturiile, ele nu ar fi fost, în mod cert, crezute (atît sunt de teribile). Despre morții de la Căciulați nu există mărturii, avem doar cadavrele, după cum despre Gulagul siberian ne rămîn, în lipsa probelor, numai mărturiile, care, ele, sunt terifiante.

Ce rezultă de aici ? Un fapt elementar : pentru a exista în conștiințele noastre, eroul trebuie văzut, iar fapta lui povestită. Fără mărturie nu există martiri. Mai mult, pentru a deveni *conștiință*, un fapt trebuie mai întîi să fie *cunoștință*. Despre cine a fost ucis în deplină beznă nu se va ști niciodată nimic (printre oameni). În astfel de situații, ni se spune în Evanghelii că sarcina de a striga revine pietrelor. Dar depoziția pietrelor este la fel de enigmatică, la fel de neclară, ca și mărturia amfibolică a cadavrelor : amîndouă demască atrocitatea, dar ocultează vinovatul. Homer nu și-ar fi putut concepe epopeea numai cu ajutorul oaselor risipite în fața zidurilor Troiei. Bineînțeles, din spuma valurilor nu se poate reconstitui rătăcirea lui Ulise. Ceea ce grecii știau, epoca informației pletorice pare a fi uitat : semnificația urmelor poate fi dată numai de trupul cel viu, numai particularul infungibil al vieții poate conferi o bună generalitate gîndului capabil să dea sens relictelor disparate. Într-un fel, pentru viețile noastre limitate, abstractul poate fi dedus din concret, dar rezoluția inversă este cu neputință : cadavrul e un semn ipsator, pentru că arată numai spre sine.

Rezultă de aici trei comandamente minimale. Întîi de toate, supreviețuitorul are obligația morală de a depune mărturie. Altfel spus, victima nu are dreptul de a practica angelismul față de călău. Căci semnificațiile se cristalizează numai în mărturie, iar absența ei diluează răspunderile, răpește personajelor caracterul lor și anulează istoria. În al doilea rînd, supraviețuitorii sunt obligați să asculte. Într-adevăr, comunitățile umane sunt etic întemeiate prin atrocități expiatorii. Dimpotrivă, derogarea de la datoria cunoașterii (prin fariseism angelic) este nefastă în primul rînd comunității : morții nelumiți se întorc ca strigoi, iar cine își uită trecutul e condamnat să îl repete. În al treilea rînd, un bun metabolism al memoriei conduce întotdeauna la existența unei instanțe protectoare *în interiorul* comunității. Dacă primele două comandamente

sunt etice, ultimul ține mai degrabă de o constatare factuală. Și, ca fapt, el angajează ontologia comunității. Într-adevăr, o comunitate piere fie cînd e ucisă om cu om, fie cînd îi sunt năruiți zeii. Dacă ontologia în care se fundează valorile comunității este spulberată, atunci piere negreșit și comunitatea. Deși capabili să supraviețuiască și în vid etic, oamenii nu pot totuși trăi fără suport valoric.

Această ultimă observație pune pe un teren dramatic chestiunea referitoare la existența *instanței protectoare*. Pe ce se fundează decizia de a nu demisiona moral atunci cînd nu ne vede nimeni ? Această întrebare este perfect solitară cu următoarea : cui ne încredințăm viața atunci cînd ne-o riscăm ? Solidaritatea celor două întrebări decurge din faptul că se raportează la aceeași instanță. Deși Homer este cel care *vede* și relatează, Ahile rămîne oricum erou în virtutea eticii sale întrupate. Or, aceasta din urmă își are temeiul în *realitatea* instanței protectoare. Indestructibilitatea lui Ahile este, firește, simbolică. Ea înseamnă : „fii așa cum îți pretinde caracterul și nu vei muri". În schimb eroii definitiv uciși în bezna beciurilor Securității au fost eroi sau nu în raport *numai* cu Dumnezeu, indiferent dacă au crezut sau nu. Călin Nemeș și-a oferit pieptul gloanțelor deopotrivă sfidînd și încredințîndu-se. Sfidîndu-și călăii, desigur, dar și lașitatea (a lui și a altora). Însă de încredințat, cui s-a încredințat ? E întotdeauna dificil de localizat *locul* instanței protectoare. Să luăm însă un exemplu recent. Silviu Brucan a relatat acum cîțiva ani că nu a făcut publică scrisoarea celor șase pînă ce nu a primit asigurări de la Washington și Moscova privind garantarea securitații sale fizice. Sub comuniști, instanța justiției (*i.e.*, garantarea securitații personale) nu s-a aflat nici o clipă în țară, ci în afara granițelor ei, în lumea liberă. Garanția că nu vei dispărea fără urmă era asigurată de acest fapt minimal : trebuia să fii cunoscut *dincolo*. Cine nu era cunoscut, dispărea în bezna beciului, din care nu se mai întorcea decît sub formă de cadavru, ca în cazul Căciulați. Bineînțeles, aici e o situație de gravă anomie : comunitățile care nu își conțin instanța protectoare sunt profund descentrate. Căci pentru a fi eficace etic, justiția trebuie să fie imanentă : adică dată și făcută de oameni. Dimpotrivă, pentru a ne oferi consistență chiar și în bezna, instanța protectoare trebuie neapărat să fie transcendentă. Dezgolindu-și pieptul în fața gloanțelor (care, doar suntem români, nu au întîrziat

să curgă !), Călin Nemeș s-a încredințat atît oamenilor, adică privirii care mărturisește (V. Pârvan spunea : „A fi privit e o nemurire în miniatură"), cît și resortului ultim al demnității umane, adică lui Dumnezeu.

Ce s-a ales de aceste două instanțe solidare ? Nu stă sub căderea mea să mă pronunț asupra legăturii lui Călin Nemeș cu Dumnezeu. Am spus deja că resortul ultim al demnității făpturii este chipul sădit în noi de Dumnezeu la facere. Acest chip, Călin Nemeș l-a avut în mult mai mare măsură decît alți români. Iar restul e taină. Ar mai fi poate de spus că, mult timp, ștreangul a fost considerat în Europa o moarte pentru tîlhari. Ca și crucea pe care a murit pentru noi Hristos, alegînd pentru sine tot o moarte infamantă. În definitiv, prin acest paradox suntem deplin în ordinea lucrurilor : căci Dumnezeu alege lucrurile nebune ale lumii pentru a le face de rîs pe cele așa-zis înțelepte (I *Cor.* 1, 27).

Ce s-a întîmplat însă cu cealaltă instanță, cu justiția dată și făcută de oameni ? Trebuie să spun din capul locului că România continuă să fie o țară lovită de anomie. Ucigașul său din decembrie 1989 a fost avansat în grad, așa cum se cuvine după logica lui Ubu. Totul, mă refer la toate criteriile de decență, evoluează într-un bîlci deopotrivă promiscuu („Lasă, bă, toți suntem niște viermi, bate palma !"), dezgustător și, cum am putut-o simți uneori fizic, atroce. Dar, atunci cînd răul este făcut de alții, prin constrîngere și abuz, nu e nimic cu adevărat pierdut : se poate încă recîștiga solidaritatea comunitară, prin oroarea *colectivă* față de rău. Ce se întîmplă însă cînd răul este făcut de aproape toți membrii comunității, iar cei care nu îl fac îl aprobă ? Atunci cînd agenții răului sunt plebiscitați entuziast, cînd injustiția nu trezește spontan reprobare, cînd răul nu smulge nici o reacție, iar sufletul colectiv se acomodează cu tot, colaborează cu orice și nu cunoaște tresăriri de conștiință în fața a nimic ? Ei bine, atunci cînd comunitatea nu are reacție față de răul împotriva căruia eroul luptă, cînd, dimpotrivă, se acomodează placid cu revenirea călăilor, atunci este ca și cum ai fi fost ucis în bezna beciului. Nimeni nu te-a văzut, nimeni nu depune mărturie despre tine (decît, firește, Dumnezeu : dar El, pentru oameni, lasă sarcina asta pietrelor). Altfel spus, Homer socotește mînia lui Ahile tîmpită, moartea lui Hector prostească, iar rătăcirea lui Ulise patologică. Un suflet colectiv capabil de asemenea diformități nu este apt de adîncimi

și nu e vrednic să aibă parte nici de memorie, nici de epopei eroice. În general, neamul care posedă un astfel de suflet nu își merită eroii, pentru că îi degradează prin simplul fapt că se holbează împietrit la ei. Reluînd în răspăr vorba lui Pârvan, a fi privit de un astfel de suflet ignar este o ucidere în efigie. Cu siguranță că românii au avut și eroi și martiri : însă în timp ce alte neamuri s-au hrănit din amintirea faptelor acestora, românii, cu indolență, i-au înecat în uitare.

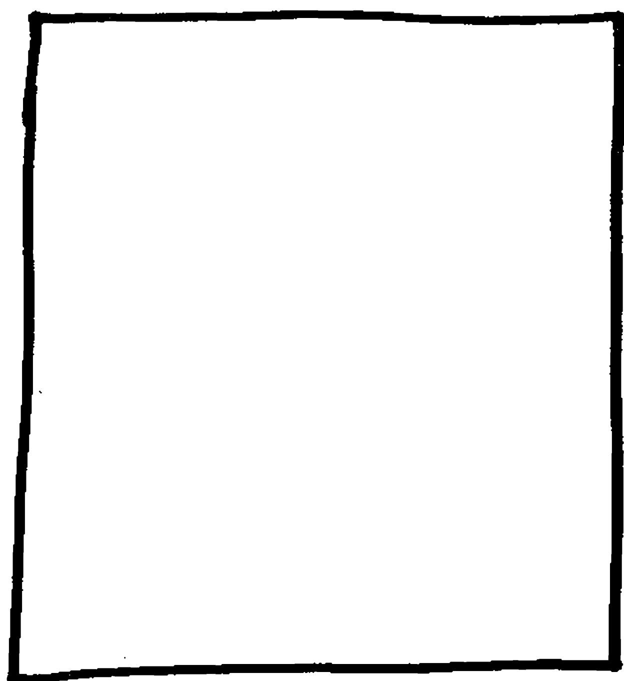
Călin Nemeș a văzut că neamul său derogă cu indiferență de la cele două esențiale comandamente etice mai sus menționate : să mărturisești și să transmiți mărturia. Pentru a trezi reacții etice, unii nechibzuiți au biciuit marea. Alții s-au iluzionat că indiferența etică a românilor poate fi zguduită de greva foamei : or, se știe că cei nedemni nu doar că nu își îngroapă morții, ci îi mai și scuipă – înainte de a-i abandona. Călin Nemeș a ales soluția lui Caton din Utica. Să ne amintim că demnul și severul Caton Uticensis a ales să se omoare : (1) nu pentru că nu mai putea lupta (rezistența putea fi bine organizată în Africa) ; (2) nu pentru că cei *apropiați* l-ar fi trădat (fidelitatea prietenilor a fost impresionantă) ; (3) în fine, nu pentru că Caesar nu l-ar fi grațiat, dacă ar fi pierdut lupta (o făcuse cu alții mai puțin importanți decît Caton). Caton s-a omorît pentru că a refuzat să mai trăiască într-o lume care lui i se părea nedemnă. Viața pe care Caesar se pregătea să o ofere lumii romane era lipsită de libertățile de care tinerețea și maturitatea lui Caton se bucuraseră nestingherite. Dimpotrivă, fiul său, pe care Caton îl împiedică să se sinucidă împreună cu el, nu cunoștea decît lumea neliberă în care deschisese ochii : putea deci trăi fără tresăriri de conștiință și în lumea lui Caesar. Mai mult, Caton a văzut cu stoică amărăciune că romanii se acomodează perfect constrîngerilor noului regim, fără să regrete libertățile pe care Caesar se pregătea să le înlăture, și pentru prezervarea cărora el începuse lupta. Călin Nemeș era pregătit să moară pentru o libertate de care credea că toți semenii săi au nevoie vitală. Dimpotrivă, românii erau deciși să și voteze pentru conservarea gratiilor, cu condiția să fie vopsite mai „natural". Un om cu un suflet de Caton, cum a fost Călin Nemeș, nu putea asista pasiv la acestă demisie. Cred că acest Caton Napocensis s-a omorît din dezgust. Ca și romanii de odinioară, românii pot și ei foarte bine trăi într-o lume crapuloasă, lipsită de libertate și avidă de porcării. Ce înseamnă de fapt toate acestea ? E atît de

simplu ! Călin Nemeș s-a omorît cînd a înțeles că nu mai poate găsi instanță protectoare la propriul său popor. Unde s-o găsească, *aici* ? La Washington sau la Moscova, ca Brucan ? *Dincolo*, rămînea desigur Dumnezeu, cu modul Său enigmatic de a ne privi, care ne face destinul. Aici însă, între semenii mei, dacă ei nu reacționează cînd sunt ucis, cine altcineva mă mai poate apăra (sau răscumpăra) ? Dacă poporul meu nu e indignat de răul care mă lovește, nimeni nu mai poate anula prin justiție derularea atrocității.

Ca creștin, îmi suspend judecata în fața sinuciderii lui Călin Nemeș. Pe de altă parte, refuz să văd în moartea pe care singur și-a dat-o actul unui învins. Instinctele sale de om liber și demn, exasperarea față de inerția morală a semenilor săi, într-un cuvînt, *indignarea*, au fost mai puternice decît speranța. Nu speranța teologică : de poporul său a disperat Călin Nemeș, și din pricina lipsei de discernămînt etic a neamului său s-a sinucis. În definitiv, a murit din cauza unei iubiri neîmpărtășite.

Ce s-a întîmplat în 8 iulie 1993 ține de marile fapte simple și cutremurătoare : Ahile înțelege că a luptat zadarnic și că semenilor săi puțin le pasă de faptele lui ; mai înțelege că Homer e mult mai interesat să scrie despre broaște decît despre el. Pe cale de consecință, nemaiputînd spune că e preferabil să fii slugă la muritori decît șef peste spectre, Ahile se sinucide. Este ceea ce s-a întîmplat.

PARTEA A PATRA



IV, I. CE ESTE „POPORUL“ ?

„Orice politică implică (și de fapt, ignoră că implică) o anumită idee despre om și chiar o concepție privitoare la destinul speciei.“

Paul Valéry,
Regards sur le monde actuel, 1945

Noțiunea de popor este simplă și elegantă numai atunci cînd ne referim la cultura lui. Motivul este simplu. E de la sine înțeles că toți marii creatori trebuie să îi exprime și spiritul, potrivit presupoziției tacite că nu există creație majoră, într-o limbă dată, despre autorul căreia să nu se afirme că este și un exponent exemplar al spiritualității poporului care o vorbește. Pe scurt, reprezentativ pentru spiritualitatea unui popor este creatorul care,

lucrînd într-o materie comună cu cea a poporului, se situează în preajma capodoperei. De aici rezultă că, întrucît privește cultura, noțiunea de popor este identică cu aceea de spiritualitate, care resoarbe toți oamenii concreți într-un unic purtător al subiectului, numit uneori *Volksgeist*. Este limpede că spiritualitatea atribuită poporului este un preterit ; după cum ea este rezultatul faptelor de cultură, poporul este consecința existenței unei biblioteci (muzeu imaginar &c.). Totul aici se referă la trecut, pentru că ființa este dedusă din realizări deja încheiate. Putem trage următoarea concluzie : ca trecut, poporul este spiritualitate. Firește, această formulare atrage imediat întrebarea : dar ce este poporul în act, aici și acum ? Chestiunea nu este deloc simplă. Am putea spune că poporul este alcătuit din totalitatea vorbitorilor unei limbi materne comune (lăsînd deoparte, pentru simplificare, capcanele etnicității). Cînd se transformă, prin opera de creație, în trecut, această totalitate se manifestă ca spiritualitate. Dar ce gîndește această totalitate în act, aici și acum? Altfel spus, ce este poporul *ca prezent*?

De partea culturii, adică a trecutului întrupat, stau bibliotecile, muzeele, obiceiurile (incluzînd religia), formele de existență socială, casele, străzile și limba. De partea prezentului stă „numai" viața de zi cu zi, cotidianitatea cea mai „banală", adică substanța de neînlocuit a vieții noastre trecătoare ; în fapt, structurile spontane ale cotidianului, care alimentează formele de existență socială prin intermediul riturilor sociale și al „solidificării" limbii, transformîndu-se în străzi, case, muzee și cărți. Prezentul unui popor este pur și simplu participarea neostentativă a tuturor la viața cotidiană a comunității. Or, aceasta este chiar definiția clasică a politicii, în sens larg. Conjectura mea este următoarea : în act, spiritualitatea unui popor se manifestă prin politic. Altfel spus, ca prezent, existența unui popor este politica pe care o face sau/și o suportă.

Am ajuns astfel la concluzia că, în act, poporul există numai ca acțiune politică. Cum politica este deopotrivă existența societății civile și luarea deciziilor politice, să vedem ce consecințe are acest enunț asupra întrebării inițiale (*i.e.*, ce/cine este „poporul" ?). Aristotel ne informează că în vechea Atenă cetățean era numai purtătorul de armă. În aceste condiții, noțiunea de popor era foarte ușor definibilă : adunarea războinicilor. În cazul unei popu-

lației reduse, convocarea *in corpore* a tuturor cetățenilor poate neîndoielnic forma imaginea *directă* a unui popor. Totodată, adunarea într-un *singur corp* dă baza unei decizii comune, pe care o putem fără greș numi „vocea poporului". În rezumat, atunci cînd populația este redusă, trupul fizic al poporului este adunarea populară, iar „gîndirea" sa se manifestă ca voință a majorității. Aici trebuie subliniat faptul următor : deși decizia aparținea *doar* unei majorități, rezultatul votării nu era totuși pur aritmetic. Într-adevăr, prezența tuturor în comun crea, prin schimb și dispută, o opinie ce datora contactului fizic faptul că majoritatea care se obținea nu mai era una pur numerică și cantitativă.

Cînd populația nu mai poate fi convocată *in corpore*, democrația „corporativă" nu mai este posibilă. Cum poate fi totuși cunoscută în acest caz opinia poporului? O modalitate ar fi referendumul. Neajunsul său este aritmetica mecanică a voturilor, care se scad și se adună pur cantitativ : aceasta rezultă din caracterul schizofrenic al logicii exclusiviste de tip da/nu și din împrejurarea că tipul de informație obținut prin referendum este bazat pe necomunicativitate și pe absența societății civile în sens larg (*i.e.*, acea rețea comunicantă de contacte care permite formarea organică a opiniei). O altă modalitate constă în a recurge la criteriul reprezentativității : poporul este asimilat cu societatea, iar societatea cu formele ei de organizare ; în fine, organizația alege un reprezentant, iar acesta este propus, în alegeri, poporului ; dacă este ales, reprezentantul organizației devine reprezentant al poporului, avînd, în forumul de decizie, legitimitatea acestei delegații. Ideea esențială a acestui criteriu constă în asimilarea poporului cu formele sale de organizare (*i.e.*, cu societatea civilă). Neajunsul este că, în acest caz, tot ce nu este organizat este exclus de la decizie și, pe de altă parte, restul informal al poporului totuși continuă să existe. În situații de ascuțită demagogie socială, această parte informală, omisă *de facto* de democrațiile reprezentative, își spune fără ezitare cuvîntul, optînd pentru soluțiile autoritare (cazul nazist în 1933). Expresia „masele iubesc dictatura" se referă la această secțiune informală a poporului, care, din varii motive, refuză încadrarea în regula societății civile. Acea parte a poporului care se organizează sub forma societății civile este de obicei pentru democrație (democrație fiind acel răspuns la întrebarea „ce este poporul ?" care este deopotrivă pur imanentist și

contractual). Convers, cu cît numărul populației segregate din societatea civilă este mai mare, cu atît sistemul politic reprezentativ este mai fragil (*e.g.*, republica de la Weimar). Acesta este motivul pentru care dictaturile recurg imediat la măsuri de desființare a societății civile și la transformarea întregului popor într-o populație atomizată social, adică pur colectivizată, și paralizată politic. În fine, trebuie mereu repetat truismul că societatea civilă nu poate exista fără proprietate privată, viață cetățenească și stat de drept (*i.e.*, preeminența dreptului asupra rațiunii de stat).

În cazul democrației pentru care poporul era posibil să fie prezent *in corpore* la luarea deciziei, elementul concret al executivului și legislativului era el, poporul. Dimpotrivă, în cazul democrațiilor reprezentative, elementul concret este reprezentantul, iar cel abstract este poporul. Într-adevăr, dacă numărul mic de cetățeni face ca definiția poporului să fie răspunsul la întrebarea „*ce* este poporul ?" (răspuns : adunarea poporului), logica numărului mare modifică radical natura întrebării : definiția poporului este constrînsă să treacă prin răspunsul la întrebarea „*cine* este poporul ?" (răspuns : cutare reprezentant). Această schimbare de natură antrenează două consecințe importante.

În primul rînd, poporul nu mai este responsabil din punct de vedere juridic. Deși *in abstracto* totul emană de la el, în fapt el nu își mai manifestă voința decît prin atribuirea unui mandat. El își încredințează voința și poate controla respectarea delegației numai cu ocazia înnoirii mandatului. Între alegeri, cu excepția prezenței în stradă, poporul își suspendă prezența politică. El se manifestă ca un zeu oțios, care comunică cu membrele sale periferice prin intermediul unor frenetice divinități ale fertilității. Pe cale de consecință, rezultă în mod clar că poporul nu poate fi făcut responsabil de acțiunile reprezentanților săi, întocmai suveranului constituțional, care, spre deosebire de miniștrii săi, este juridic iresponsabil.

În al doilea rînd, între alegeri, poporul există concret numai prin acele părți ale sale care continuă, din diferite motive, acțiunea politică. Mă refer la acțiunile de stradă, la presă, la organizațiile de presiune &c. În acest caz, *cine* este poporul ? Să luăm un exemplu. În 21 decembrie 1989, în Piața Universității, nu s-au aflat mai mult de 30.000 de oameni. Bucureștiul are două milioane, ceea ce, rotunjind prin adaos, revine la un procent de 2%. Reprezentau acești doi la sută „poporul" Bucureștiului ? Ceea ce,

pentru a ne măguli, ne-am obișnuit să numim „Revoluția din Decembrie '89", a fost făcută în realitate de numai 1% din populația țării. Care este atunci legitimitatea acestui straniu procent ? Dacă luăm în considerare și intențiile, chestiunea se complică și mai mult, pentru că alegerile de la 20 mai 1990, dincolo de mărimea fraudei, par a sugera un vot împotriva intențiilor radicale din decembrie. Altfel spus, democrația aritmetică a infirmat reprezentativitatea, rezultată din acțiune, a anticomuniștilor din decembrie. Prin urmare, ce legitimitate (față de subiectul unic numit popor) au mișcările populare (fie ele și de un procent) ? Cred că, fără a fi cinic, singura legitimitate este succesul lor. Dacă reușesc să se impună, *au fost* legitime ; dacă nu, nu. Cazul nazist este neambiguu ; nimeni nu poate susține că Hitler s-a impus voinței poporului prin violență. În mod cert, el a avut majoritatea. Modul în care a folosit mandatul acestei majorități nu poate fi considerat nici el ca lipsit de sprijin popular. Desigur că sprijinul popular scădea pe măsură ce greutățile cotidiene sporeau și că nu toată Germania a vrut războiul (îndeosebi așa cum a fost el condus, prost adică). Un Hitler victorios peste Europa, indiferent de cei uciși și de libertățile batjocorite, ar fi avut, față de germani, o legitimitate strivitoare. Este motivul pentru care nu se poate afirma cu certitudine dacă sau cînd (în trecut, firește) poporul german i-a retras lui Hitler încrederea. În rezumat, legitimitatea unei mișcări populare se judecă după viitorul ei : dacă are viitor, înseamnă că poporul s-a recunoscut în partea care s-a ridicat în numele său ; dacă nu, poporul se prevalează de iresponsabilitatea sa esențială, în ciuda faptului că a fost implicat printr-unul din mădularele sale. Exprimat prin oricare din părți, poporul nu este în fapt angajat de nici una.

O dată cu sistemul reprezentativ, poporul încetează să mai existe. Este adevărat că de la el emană puterea, dar poporul, ca subiect unic, nu este nicăieri să o exercite. Firește, cînd puterea este exercitată în numele său prin reprezentanți, poporul este un *ce* abstract, iresponsabil juridic, care spune *da* sau *nu* din cînd în cînd, cu o vorbire care nu o depășește pe aceea a sfinților, recomandată de Evanghelie (cf. Matei 5.37*). Deși poate fi invocat

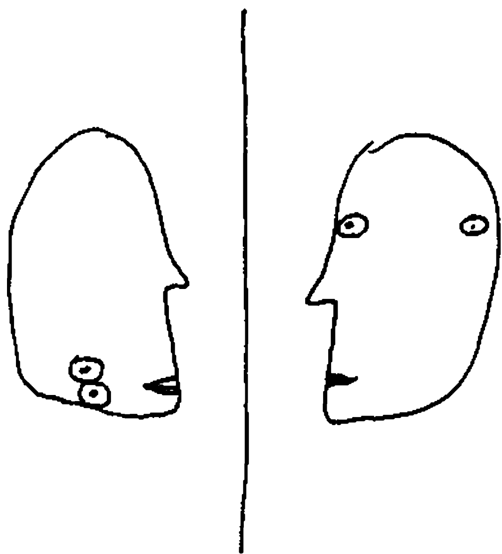
* „Ci cuvîntul vostru să fie : Ceea ce este da, da ; și ceea ce este nu, nu ; iar ce e mai mult decît acestea, de la cel rău este."

oricît și oricînd, poporul nu există deplin, integral și neambiguu în nici un moment. În lumea modernă, poporul este un soi de rezervor de potențialități niciodată în întregime și simultan actualizabile. Acest fapt este în mod esențial datorat iresponsabilității sale juridice. Pentru a fi responsabil în fața instanței, trebuie să ai un corp, *habeas corpus*. Poporul nu are unul. Orice demagog impertinent poate vorbi în numele său cu toate aparențele legitimității, în special dacă recurge la accentele, lesne manipulabile, ale iubirii de neam.

O întrebare se impune, cu severitate : mai are sens să folosim, altfel decît demagogic, noțiunea politică de popor ? Intenția acestui articol a fost de a sugera că răspunsul nu poate fi decît negativ. Dacă poporul poate fi invocat cu egală îndreptățire *momentană* de orice cauză este pentru că legitimitatea acestuia nu poate fi decisă decît de un viitor care, acum și aici, nu impune prezentului nici o responsabilitate imediată. Cu totul altfel stau lucrurile cu noțiunea culturală de popor. Spiritul, se știe, nu admite discontinuități : fiind vorba de manifestări similare la momente de timp diferite, spiritul admite inutilitatea multiplicării subiecților și, deci, unicitatea în mai mulți a aceleiași entități numite popor. Or, aceasta este chiar definiția dată de Albertus Magnus *universalului* („ceea ce, fiind în unul, prin natura lui este în mai mulți"). Rezultă de aici că poziția realistă, potrivit căreia noțiunii de popor îi corespunde o realitate existentă numită popor, în care este dată actual întreaga sa spiritualitate (*i.e.*, esență), este în mod natural potrivită noțiunii *culturale* de popor. Dimpotrivă, din punct de vedere politic nu există nici o cale de a face din popor o existență actuală ; ceea ce revine la a spune că noțiunea *politică* de popor este un *flatus vocis*, adică un simplu sunet verbal. Politic vorbind, cine uzează de cuvîntul *popor* abuzează cu intenție de o realitate incontrolabilă. Căci nu există nici o procedură practică de a convoca *de față* poporul și de a-l chestiona *în cunoștință de cauză*, ca pe un subiect unic. Concluzia este că, în fapt, nimeni nu își poate aroga pretenția de a reprezenta poporul, chiar și ales : iar purtătorii săi de voce sunt mai degrabă asemeni naturilor mediumnice talentate. Nu mai puțin, exact ca în cazul acestora, diferența dintre șarlatanie și realitate este echivocă în primul rînd pentru ei. Este motivul pentru care, în politică, nominalismul, cu toate aporiile

lui, este singura atitudine capabilă să îmbine modestia cu onestitatea.

Ce este, deci, „poporul" ? Am văzut *cine* nu este. El nu este, pentru politică, un subiect unic cu trăsături de universal. În rest, ni s-a sugerat ideea unei interdicții procedurale : noțiunea de popor nu este legitim a fi extrapolată de la spiritualitate (cultură) la acțiune (politică). *Ceea ce revine la a spune că, ontologic și logic, individul trebuie să fie anterior întregului.*



IV, 2. IMAGINEA IDENTITĂȚII

Vindecarea Regelui Pescar

În 1938, Mircea Eliade își încheia unul din cele mai frumoase articole pe care le-a scris („Un amănunt din *Parsifal*") cu următoarele cuvinte : „Îmi place să cred, cum lasă a se înțelege *Parsifal*, că am deveni deodată, peste noapte, sterpi și bolnavi – ca întreaga viață din castelul Regelui Pescar – dacă n-ar exista, în fiecare țară, în fiecare moment istoric, anumiți oameni dîrji și luminați, cari *să-și pună întrebarea justă*." E poate nimerit să reamintesc aici că întrebarea prin care Parsifal îl salvează pe Regele Pescar de ravagiile senescenței, iar pe sine de rătăcirile

prostiei (cel puțin în varianta lui Chrétien de Troyes), este una care angajează nevoia noastră urgentă, dar adesea ignorată, de a cunoaște adevărul și, deci, căile mîntuirii. Interpretate liber, cuvintele lui Eliade vor să spună că fiecare epocă se recunoaște într-o imagine-simbol, cu valoare de arhetip, și că, potrivit legendei lui Parsifal, însuși actul recunoașterii este capabil să regenereze inerțiile și letargiile care ne secătuiesc norocul. Să mai remarcăm faptul că justețea întrebării puse de Parsifal este urmarea imediată a adresei ei : ea este justă pentru că *restituie o identitate prin dezvăluirea a ceea ce face efectivă realitatea*. Ea nu este pregătită de vreo speculație privitoare la originile secătuirii, ci se mulțumește să reamintească faptul pe care toți, în principiu, îl știau, și anume că fiecare posedă în chip propriu destinul acelui adevăr capabil să îi facă efectivă ontologia. Altfel spus, este adevăr ceea ce ne poate salva, iar mîntuirea constă în identificarea cu izvorul originii noastre.

Această schemă soteriologică este mult mai des întîlnită în viața cotidiană decît se crede îndeobște. Tiparul după care ne croim opțiunile politice este perfect aproximat de acest model. Există astfel o imagine-arhetip a identității noastre colective și mai există, firește, o indicație asupra mecanismelor capabile să facă efectivă realitatea vieții de comunitate. Ceea ce numim adevăr, în politică, este febrila noastră identificare cu imaginea-arhetip, prin care sperăm să facem *efectivă* realitatea. Fiind vorba de niște instigări mesianice, nu este de mirare că adevărurile politice ne pot îmbrînci în exaltare. Este motivul pentru care, dacă suntem neamuri proaste, identificarea cu imaginea-arhetip ne transformă pe aproape toți în niște energumeni belferind peste izvoarele iluminării.

Imaginea-arhetip

Am făcut această introducere pentru a sugera dificultățile certitudinii. Certitudinea nu este un adevăr care și-a uitat echivocurile (caz în care e doar o convingere), ci actul prin care ne lipim de izvoarele identității noastre. Această adeziune este irațională, după cum tot dincolo de opțiunea rațională se află și imaginea-arhetip. Certitudinea ne poartă la izvorul deciziilor noastre instinctive. Acum, dacă deciziile sunt inchestionabile rațional, calea cea

mai sigură de a păstra totuși discursul rațional constă în a descrie și compara imaginile-arhetip. Deși indiscutabile, caracterul lor abrupt nu le poate sustrage contemplării. În plus, legătura lor intimă cu ceea ce ne reprezentăm că este identitatea noastră profundă conferă imaginii-arhetip o altitudine, ca să zic așa, abisală.

Conjectura mea este următoarea : unitatea de reacție a unei colectivități este consecința împărtășirii din aceeași imagine-arhetip. Ce spun sună, firește, banal : în măsura în care ne reprezentăm identitatea sub chipul unei imagini standard, pare evident că reacțiile a ceea ce suntem de fapt decurg în mod direct din opinia pe care o avem despre ce ne imaginăm că suntem. Or, iată, aceasta este imaginea-arhetip. Chiar dacă rătăcim în pură iluzie, ceea ce ne înșeală este mai important decît adevărul, deoarece substanța faptelor noastre, cum afirmă jubilativ Nietzsche (*Gaya Scienza* I, 44), nu este dată de mobilurile adevărate, ci de cele în care ne-am cheltuit credința și care nu au nevoie să nu fie false, pentru a fi efective. Firește, am putea spune că reacționăm similar pentru că ne recunoaștem în aceleași lucruri. Ar fi însă mai aproape de adevăr să susținem că ne recunoaștem în aceleași lucruri pentru că aderăm la aceeași imagine-arhetip. Să admitem, deci, că temeiul unității de reacție, care în fond dă stilul comun, este imaginea-arhetip. Decurge imediat de aici faptul că orice decizie instinctivă angajează subteranele modului în care ne-am alcătuit identitatea.

Paradoxul conștient/inconștient

Este momentul să discutăm un paradox. S-a înțeles, cred, că imaginea-arhetip nu este identitatea ontologică : este, scurt spus, ceea ce credem noi despre ce ne imaginăm că este identitatea noastră ontologică. Ca de obicei, conștiența joacă și aici un rol amfibolic : dacă imaginea-arhetip ar fi perfect conștientă, atunci, probabil, și-ar epuiza în foarte scurt timp puterea irațională de persuasiune ; dacă însă ar fi complet inconștientă, atunci imaginea-arhetip nu ar mai putea fi rodul unei identificări personale. Or, după opinia mea, identitatea nimănui nu este roaba fatalității genetice. Cu excepția imbecilității organice, împotriva căreia nu se poate face nimic, tot ce ține de om aparține remediabilului. Căci orice acces de prostie care nu e datorat vreunei leziuni este pur

funcțional și, deci, curabil. Astfel că identitatea personală este consecința mai degrabă conștient-inconștientă a unei identificări care se petrece cotidian și nu are „mistic" în ea decît puterea de contaminare. Ceea ce doresc să implic prin această discriminare este faptul că imaginea-arhetip devine *colectivă* pentru că este mai întîi *vizibilă*. Ea este colectivă NU în urma vreunei inseparabilități ontologice a indivizilor, ci ca o consecință a recunoașterii indivizilor într-un model dat, recunoaștere care trebuie să fie deopotrivă *cotidiană* (de vreme ce conținuturile care cad cel mai lesne în *inconștient* sunt cele cotidiene) și *secretă* (întrucît cel care aderă la ceea ce crede a fi un soi de confrerie ocultă menită să facă efective tendințele latente ale realității o face *conștient*).

Funcțiile imaginii-arhetip

O definiție asiatică a bolii afirmă că boala este răscoala organismului împotriva rădăcinilor sale. Nu scapă cred nimănui faptul că, astfel definită, boala este pur și simplu actul imbecil prin excelență. Eu unul cred că toate anomaliile vieții pot fi descrise în termeni de prostie, care e un fenomen universal. Este imediat faptul că, pentru orice om, luarea în răspăr a imaginii-arhetip în care conștient-inconștient crede reprezintă începutul nevrozei.

Dar cum pot fi luate izvoarele în răspăr ? Dacă ne referim la modalitatea *conștientă* prin care aderăm la imaginea identității, aceasta se întîmplă prin devalorizarea exterioară a încrederii în capacitatea imaginii-arhetip de a răspunde dublei sale funcții de identitate și salvare ; *inconștient*, prin erodarea virtuților „magice" cu ajutorul cărora imaginea-arhetip clarifică lumea : imediatețe, intuiție, reconfort, comprehensiune etc. Căile prin care imaginile identității se degradează sunt deopotrivă și funcțiile esențiale pe care le îndeplinește imaginea-arhetip „sănătoasă" : (α) încredere în instanțele supreme și (β) capacitate de clarificare a lumii.

Să mă explic. Motivul pentru care sensul lumii, care nu e garantat de om, depinde de identitatea *recunoscută* a subiectului este simplu : numai cine se află pe propria sa identitate e capabil să privească lumea atît cu detașare (adică fiind suveran), cît și cu înțelegere (adică îndurîndu-se de făptura ei). *Aequanimitas* este o simplă soluție de continuitate pentru cei care trăiesc aberațiile

răspărului față de origini. Moral vorbind, este motivul pentru care țoapa nu e obiect de filozofie, căci ea rămîne, acolo unde mai există decență, o periferie a creației. Pe de altă parte, clarificarea lumii nu poate porni din acea stare de alteritate a confuziei care este lipsa de identitate. „Cînd rădăcinile sunt în confuzie, nimic nu mai poate fi bine condus“ (Confucius, *Ta Hsio*, 7). Prin urmare, identitatea personală este cu adevărat identitate numai dacă exercitarea ei permite clarificarea lumii și dobîndirea încrederii în bunul ei mers. Căci, atunci cînd există o identitate individuală care se recunoaște în identitatea colectivă, mersul lumii este garantat de instanțele care fac lumea posibilă. Nu doar că Dumnezeu garantează lumea, dar colectivitatea garantează individul. Dimpotrivă, atunci cînd individul este exclus (voluntar sau silit) din identitatea colectivă, faptul este mult mai grav decît pare : pe lîngă carența insondabilă a instanțelor supreme, ravagiile imediate constau în dezagregarea colectivității în populații divergente, fără ca acest lucru să fie nemijlocit vizibil. Reamintesc că lipsa de vizibilitate a imaginii-arhetip antrenează retragerea nesimțită a caracterului colectiv al acesteia. Ea e unanimă atîta timp cît se vede ; cînd devine neclară, comunitatea deja s-a fisurat, iar cînd a încetat să se mai vadă, poporul s-a scindat în populații separate, prin adeziunea artăgoasă la imagini-arhetip adverse.

Revenind la începuturile acestui articol, insist asupra faptului că certitudinea nu este o noțiune elaborată de inteligență, deși rolul ei în funcționarea inteligenței este capital : inteligența țese între certitudini, ducînd aversul unora acolo unde reversul altora este deja urzit. Pentru noi important este faptul că apodicticul rezultă din consimțămîntul la o identitate și nu invers. Aproape totul decurge, în viața noastră, din această opțiune prealabilă : certitudini, încredere, claritate, sens, solidaritate etc., sunt toate recesive în raport cu stabilirea identității. Astfel, fundalul vieții noastre politice este construit din urzeala pe care ne-o pune la dispoziție imaginea-arhetip, iar limitele fanteziei țesăturii sunt constitutiv supravegheate de ambitusul ei. Putem acum trage concluziile.

Sănătatea și boala

Sănătatea unui popor ține de proliferarea continuă și uniformă a imaginii sale arhetip. Cît timp ea este un obiect vizibil al

recunoașterii colective, prezența ei fundează comunitatea, iar funcțiile ei se pot exercita fără defecțiuni sau regresii. Un popor unitar nu se judecă după unitatea de nezdruncinat a spematozoizilor neamului, ci după integritatea și răspîndirea actului prin care identitatea individuală se recunoaște într-o imagine-arhetip unică. Acest act este interiorizat printr-un indisociabil dublet reactiv conștient/inconștient. Dacă privim latura de alegere conștientă, trebuie imediat să precizăm că imaginea-arhetip nu este licitată la o bursă de valori și că mijloacele eficacității ei nu sunt deloc raționale, ci beneficiază de întreg concursul unei contagiuni „mistice". Dacă în schimb privim latura inconștientă, trebuie în același timp să înțelegem că arena acțiunii imaginii-arhetip este dată de cotidianul cel mai banal, în sensul că orizontul alcătuirii ei e populat de cele mai la îndemînă obiecte ale vieții noastre zilnice. Dacă e să precizăm mai adînc dubletul reactiv conștient/inconștient, putem adăuga că o altă fațetă a lui este dubletul operativ constitutiv/regulativ. Altfel spus, imaginea-arhetip este un obiect „vizibil" al lumii în care subiectul își regăsește (recunoaște) identitatea, cît și un principiu activ al ei.

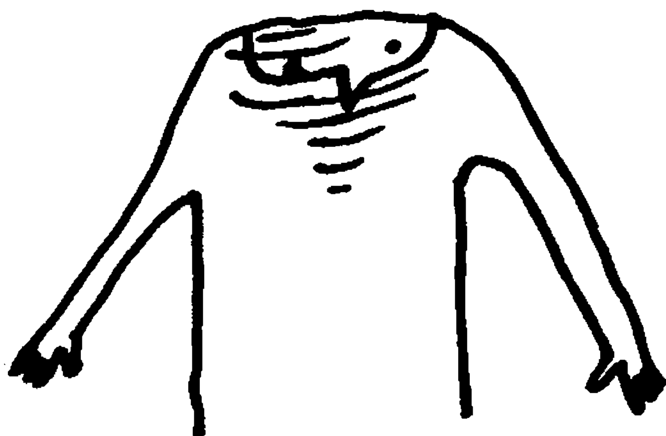
Un popor dă semne de boală atunci cînd cel puțin una din funcțiile imaginii-arhetip se gripează : fie cînd aceasta își pierde darul natural de a inspira încredere celor care își caută identitatea, fie cînd capacitatea ei de a clarifica în mod spontan dificultățile lumii diminuează în chip semnificativ. În primul caz comunitatea se fracturează (la început prin fisuri imperceptibile), în al doilea caz cheagul lumii se înmoaie prin decăderea lui Dumnezeu din veracitatea sa de garant al întregii alcătuiri.

În fine, un popor este cu adevărat bolnav atunci cînd, la suprafață, unitatea de reacție este pierdută, iar în adînc trăiește drama multiplicării interne a unor imagini-arhetip ireductibile. În acest caz poporul se rupe în mai multe populații distincte, care își regăsesc identitatea prin recuzarea celorlalte imagini-arhetip învecinate. Cu alte cuvinte, starea de boală este una în care oglinda unității este spartă : „esența" care înainte permisese ușurința recunoașterii încetează să mai fie vizibilă ; lipsa ei atrage proliferarea minciunii, apoi a înșelăciunii istețe ; în toate cuvîntul ajunge să dezbine, oamenii tranșează diferendele prin încăierări, conflictele nu se mai pot resorbi fără ură, iar nebuniile se aglomerează neistovit, formînd un aluat lipicios și dezgustător, în care pululea-

ză conducători ignari și fățarnici, chemați să unească facțiunile numai pentru a accentua dezbinarea întregului. Sunt două ieșiri posibile : dacă ne abandonăm laturii inconștiente, dăm glas evidenței cotidiene, în care lucrează persuasiunea imaginilor-arhetip periferice ; dacă îmbrățișăm latura critic-distantă, atunci e inevitabilă adoptarea secretului mesianic drept coagulant al unei imagini-arhetip deopotrivă minoritar-utopice și militante. (Dar dificultatea chestiunii este enormă : întreagă, ea poate fi găsită, în toată nerezolvarea ei, în *Vishnu Purana* IV, 24.)

Această mică teorie este, fără îndoială, un joc. Însă cititorul care, ca și mine, cunoaște neliniștile îngrijorării, fiind somat oriunde azi, în viața de zi cu zi, de prezența unui *de-gîndit* incontumabil, acela va înțelege, cu un zîmbet, atît sensul cît și seriozitatea acestui joc.





IV, 3. PROBE, ÎNCERCĂRI ȘI ISPITE

În domeniul uman, cuvîntul *experiență* a fost contaminat de reziduurile înțepenite ale pozitivismului, acest adevărat azil de ignoranță în care savanții oricărui *positum* își adăpostesc timorările. Cînd spunem „experiență" ne vine imediat în minte ceva „obiectiv", ceva făcut din elemente obiectivabile, separabile, exterioare ; ceva care implică subiectul numai întrucît îl exclude. Frust spus, inconștientul nostru colectiv crede că experiența constă în a manipula obiecte : de exemplu, a măsura căderea corpurilor sau mișcarea aparentă a astrelor. Cred că nu mai e un mister pentru nimeni azi că omul Evului Mediu privea experiența în primul rînd ca pe un exercițiu spiritual. Aceasta pentru că, pînă în

secolul al XVII-lea, oamenii păreau să se gîndească mai mult la sufletul lor decît la manipularea obiectelor. Să ne amintim spre pildă de Spinoza, care spunea că, trăind, sufletul își experimentează eternitatea. În această formulare nu mai este vorba nici măcar de o experiență „interioară", într-atît caracterul acestui tip de *experiență* implică întregul nefărîmițat al faptului de a fi viu. Într-un sens pentru care dihotomiile interior/exterior, subiect/obiect, devin caduce, cuvîntul *experiență* desemnează aici o transformare a vieții înseși. E interesant să observăm, împreună cu André Lalande, că numai anumite modificări ale vieții sunt numite îndeobște experiență, și anume cele care o sporesc. Pentru ca o întîmplare a ființei să fie *experiență*, trebuie ca ea să aibă un sens. Fiind intim legată de revelarea adîncului din om, experiența nu este neutră în raport cu diminuarea sau creșterea posibilităților noastre de viață. Ea este solidară cu urgența ultimativă din apoftegma lui Nietzsche : tot ce nu mă ucide, mă întărește.

Experiența este o aventură a spiritului. Altfel spus, *o căutare*, în sensul medieval al termenului. În actul căutării sale, spiritul își experimentează identitatea. Orice experiență veritabilă este în fond o experimentare a identității, care relevă crucialul – adică răspîntia. Toate experiențele prin care devenim ceva sunt experiențe care ne aruncă în somațiile răspîntiei. Rupți după sfîșierile intersecției, noi devenim ceva numai în măsura în care alegem între mai multe „fapte privilegiate". Francis Bacon, căruia expresia *instantia crucis* îi aparține (*Nov. Org*. II, 36), punea în al 14-lea rînd al faptelor privilegiate *exemplele crucii* (nume luat după *cruces*, indicatorii intersecțiilor). Ce este un exemplu al crucii ? Instanța care discriminează între mai multe cauze concurente în explicarea unui aceluiași fenomen. Prin experiență noi implicăm întotdeauna, tacit, o judecată de evaluare care discriminează între mai multe situații cu valoare probatorie. Ce este probat ? Firește, identitatea a ceea ce suntem, prin vigoarea definiției sub semnul căreia trăim. Experiența este, prin urmare, o probă inițiatică : crucială întrucît angajează esența (care este expresia identității), ea discriminează între accidente cu intenția de a decide asupra validității suportului lor. În bine sau în rău, suntem confirmați sau infirmați numai de provocarea pe care ne-o aruncă somațiile experienței.

Pentru istorie, orice neam este ceea ce oamenii de laborator numesc o „vietate ieftină", adică un material abundent și lipsit de valoare intrinsecă. Valoarea vietăților ieftine rezultă numai din valoarea lor probatorie pentru experiența în curs. Poate că nu e deplasat să amintesc aici că Leopold von Ranke obișnuia să numească popoarele *ideile lui Dumnezeu*. Va recunoaște oricine că e ceva abisal în trecerea de la Dumnezeul geometru al lui Leibniz la Dumnezeul inginer social, care se impune inevitabil conștiinței noastre, atunci cînd scrutăm ideea lui von Ranke în lumina experienței noastre (cele 6 milioane de evrei ale lui Hitler + cele 60 milioane de victime ale sovieticilor). Eu nu doresc să fac aici procesul insondabilei voințe divine : mă limitez la a remarca un lucru simplu, și anume că orice experiență, indiferent de intențiile discreționare ale „inginerului social" care ne supune la ea, are sensul pe care i-l dăm. După vorba lui Sartre, noi suntem, în fond, ceea ce facem din ceea ce alții au făcut din noi. Morți sau vii, teferi sau mutilați, noi ne prezentăm înaintea lui Dumnezeu potrivit conștiinței noastre individuale. În acest sens, ceea ce credem despre sensul sau nonsensul lumii este irelevant în raport cu voința punctuală de a ne transforma viața în destin. Viața fiecăruia dintre noi nu se joacă pe concepții finale *corecte* „despre lume și viață", ci pe judecăți nominale, năucitor de „banale", care nu ne solicită faconda rațiocinatorie, ci capacitatea de a transforma în conștiință *orice* experiență arbitrară. Noi nu ca „genii" ne mîntuim, ci ca „burghezi" de „duzină". Este de aceea vital să înțelegem că viața este o încercare cotidiană, complet lipsită de fastul pe care îl asociem miraculosului, și că marile întrebări ale destinului încap toate în prospețimea ochiului pe care îl aruncăm lumii în fiecare dimineață. Ce vreau să spun? Că *experiența* nu trebuie căutată : ea este aici, la îndemînă, „săpată" în noi ca și cutele hainelor pe care le purtăm cu indiferență. Experiențele cruciale vin spre noi ca și aerul pe care îl respirăm la întîmplare. Cîtă „esență" este în modul în care șifonăm îmbrăcămintea pe care o purtăm zilnic, atîta este și în întîmplările vieții noastre : „cîtă" înseamnă aici, firește, *toată*. Sufletul nu se îmbracă de sărbătoare pentru a fi ceea ce este. Este motivul pentru care „esența" nu este concentrată într-un loc sau timp anume : ea este oriunde o găsești, ceea ce înseamnă că, de fapt, este acolo unde o cauți.

O eroare frecventă a tradiționaliștilor (sau a fundamentaliștilor) este ideea potrivit căreia sufletul unui popor poate fi autentic într-o epocă dată (de regulă un ipotetic și inaccesibil timp al originilor) și fals într-o alta. Întîi că spiritul nu este un actor, căruia să îi iasă sau nu rolul pe care îl joacă ; mai mult, destinul nu este ceva din afară, față de care să poți lua două valori de adevăr, autentic/inautentic, adevărat/fals etc. În al doilea rînd, modul în care o realitate spirituală este „inautentică“ face parte inseparabilă din autenticitatea sa. După cum nu există un suflet de duminică și un altul pentru zilele lucrătoare, la fel și veridicitatea spiritului este independentă de manieră : cum pentru ochiul pneumatic nu este cu putință falsificarea, orice om care minte nu poate împiedica adevărul să țîșnească din el. Claudel desemnase acest tip de realitate prin cuvintele : cum sfîntul se roagă prin rugăciunea lui, la fel și păcătosul se roagă prin păcatul său.

Faptul că „esența“ nu este concentrată, ci distribuită (și anume non-localizabil), are o consecință interesantă : *noi nu putem aprecia absolut cert ce este important cu adevărat și ce nu.* Iar dacă evaluarea ultimă este incertă, înseamnă că totul trebuie considerat, cu prevenitoare atenție, drept semnificativ și important. Ignoranța lipsită de resentiment este uneori un bun temei al pietății, dacă prin ignoranță înțelegem aici lipsa certitudinii. Acest tip de modestie sugerează că trufiei unei ontologii prea sigure de sine i se poate oricînd retorca prin simplitățile unei pedagogii neinflamate. În fond, dacă „esența“ este distribuită incert, după accidente deceptive, atunci orice încercare de a fixa figura sufletească a unui popor într-o ontologie dată este principial eronată. Argumentul e foarte simplu : după cum nu există o bosă a sufletului individual, nu există nici o stare istorică care să exprime fără rest spiritul unui popor. Orice ontologie extrasă dintr-un eveniment dat este o ontologie datată. Despre figura sufletească a unui popor se poate spune că toate evenimentele o exprimă, nici unul nu o epuizează. Dimpotrivă, dacă ar exista un chip istoric al acestei „esențe“, atunci sufletul complet întrupat ar fi inevitabil un suflet definitiv îngropat. Teoria formelor fără fond este greșită și pentru că premisa ei tacită, aceea că între două expresii sufletești ale unui popor cea trecută este mai adevărată decît cea prezentă, nu poate fi susținută. Această premisă este în chip curios solidară și cu o altă încăpățînată iluzie : credința potrivit căreia expresia

vieții este voluntară. Or, cum nimeni nu își alege înălțimea scheletului, nici popoarele nu își pot inventa forma lor sufletească. Nu cred că bonjuriștii au *inventat* capitalismul românesc și nici că fenomenul Pitești este un accident fără trimitere la specificul național. Ambele sunt experiențe și, ca *experiențe*, trebuie să ne întrebăm neîncetat asupra încercărilor la care fiecare dintre ele a supus sufletele noastre avide de manifestare. Căci dacă regula sufletului este setea de expresie, regula însetării este revenirea identicului. Or, setea este întotdeauna sete de același. Atît în *spațiul mioritic* cît și în *fenomenul Pitești* ceea ce se manifestă este setea de același. Abia cînd privim *spațiul mioritic* ca anticameră a *fenomenului Pitești* gravitatea chestiunii specificului național este cu adevărat pusă. Viața poporului român nu este un taraf folcloric condus de un Lăceanu și ilustrat de un gurist precum Dolănescu. Nici dacă spunem că este dirijat de un Alexandru Drăghici nu înțelegem mai mult (sau mai bine). Răspunsul la întrebarea privind adevărul sufletesc nu este un enunț profund și nici o formulă genială : este pur și simplu o experiență. Și să nu ne amăgim : cum identitatea la români e o veche carență, noi trăim zi de zi experiența crucialului. Doar că, într-un chip senzațional, noi nu o resimțim decît fie ca pe un banc, fie ca pe o condamnare. Dar tot experiență e : adică o încercare prin care ceea ce suntem își caută în sfîrșit, alături de realizare, odihna.



IV, 4. EXPERIENȚA IDENTITĂȚII

Două modele

Mărturisesc că monismul identității de care m-am slujit în eseul numit „Imaginea identității" (IV, 2) mi se pare suspect. Și totuși, cel puțin aparent, fără el nu se poate. Să luăm un exemplu : cînd spunem că o comunitate este *una*, la ce ne referim? Altfel spus, care este modelul metafizic al unității de reacție ? Uniformitatea culturală a vînătorilor paleolitici a fost remarcată de majoritatea specialiștilor. Cum o explicăm ? Sunt două posibilități. Fie admitem că suportul similarității este desfășurarea unei contagiuni de evenimente în succesiunea lor, fie postulăm manifestarea si-

multană a identicului în toate regiunile spațiului. Prima teză admite existența unui centru unic și urmărește din aproape în aproape difuziunea modelului central prin intermediul unor agenți de transport. A doua teză postulează pluralitatea simultană a unor centri independenți și identici. Difuzionismul este monist și se bazează pe transmisia în succesiune, în timp ce teza creației independente este pluralistă și presupune transmiterea instantanee a informației la distanță. Ontologia primului model este a fizicii clasice : potrivit acesteia, interacția pleacă dintr-un centru unic, care este particula punctuală, și se propagă prin intermediul unor purtători de interacție care se deplasează cu viteză finită în toate direcțiile spațiului. Ontologia celui de al doilea model pare a fi mai degrabă cuantică : entitățile fie comunică între ele instantaneu, fie nu sunt separabile (ceea ce, în fond, este același lucru) ; identitatea de manifestare ține în mod esențial de non-separabilitatea oricăror două entități făcînd parte din ceea ce am putea numi „realitatea profundă".

Emanație și non-separabilitate

Să luam exemplul vînătorilor paleolitici. Uniformitatea culturii lor poate fi explicată admițînd un centru unic de nucleație și o bună difuziune, asigurată de migrări radiale. Iar fidelitatea periferiei față de centru poate rezulta îndeajuns de plauzibil presupunînd conservatismul obstinat al modelului cultural de bază, care poate fi conceput ca fiind invariant la difuziunea spațială. Aceluiași model îi aparține ideea potrivit căreia rasa umană este monofiletică : într-adevăr, studiile de genetică moleculară efectuate în anii 80 asupra variațiilor ADN-ului conținut în mitocondrii, la diverse populații umane, par să indice că specia umană provine cu mare probabilitate dintr-un singur grup originar, cu populație restrînsă. Există însă și o altă posibilitate de a înțelege uniformitatea culturii vînătorilor. Să presupunem că există un subiect uman dat, cu o ontologie bine fixată de expresia „modul de a fi în lume al vînătorului paleolitic". Atunci unitatea de reacție (care dă stilul cultural comun) poate fi înțeleasă ca decurgînd din unitatea subiectului uman : altfel spus, oriunde și oricînd subiectul uman paleolitic produce același stil cultural *pentru că* ontologia subiectului metafizic este identică în orice individ paleolitic izolat. În

rezumat, o dată identicul trebuie să fie comunicat la distanță cu fidelitate, toată dificultatea problemei stînd în vicisitudinile difuzării, altă dată identicul este în mod natural distribuit peste tot, dificultatea constînd în explicarea acestei proliferări. Difuzionismul este emanaționist și se bazează pe contagiunea prilejuită de capacitatea noastră naturală de a învăța. Modelul simultaneității admite non-separabilitatea naturală, în indivizi, a subiectului uman metafizic și este constrîns să postuleze discontinuitatea (dificil explicabilă) dintre modurile de a fi în lume distincte (*i.e.*, saltul între diferiții subiecți metafizici) ; sau, mai plastic pus, modelul simultaneității *trebuie* să dea un răspuns întrebării clasice : „Cum poate fi cineva persan ?“ Mecanismul difuzionismului este comunicarea ; al non-separabilității este identitatea „de program“.

În fine, atingem și chestiunea referitoare la cine pe cine determină : pentru a putea fi comunicat, un model cultural trebuie să poată fi făcut inteligibil printr-*o identitate de experiențe*. Altfel spus, cadrul difuzionist este solidar cu presupoziția că identicul este consecința faptului că experiențele comunității reprezintă fundalul de inteligibilitate pentru modelul cultural difuzat. Dimpotrivă, identitatea în individ a subiectului metafizic dat face, în acest caz, ca raportul între experiență și modelul cultural să fie inversat. Și anume, dacă modelul cultural este *a priori* identic în toți indivizii empirici, atunci el este cel care conferă oricărei experiențe inteligibilitate, și nu invers.

Ajungem astfel la termenul incursiunii noastre. Cînd experiența este logic (adică inteligibil) anterioară modelului cultural, atunci identitatea comunității este urmarea naturală a existenței unui patrimoniu comun de experiențe tipice. Pe linie de consecință, identitatea individuală rezultă din identitatea de experiență a comunității. Cînd însă modelul cultural este un soi de program logic anterior oricărei experiențe posibile, identitatea este în mod fundamental ireductibilă : ea rezultă din proliferarea în indivizi a tipului metafizic dat și este deopotrivă principiu și finalitate a lumii. În primul model indivizii pot sta, prin învățare, oricît de în preajma centrului lumii ; în cel de-al doilea model, fiecare individ *este* chiar centrul lumii, prin simplul fapt de a proclama identitatea sinelui empiric cu subiectul metafizic dat.

Amestecul și indeterminarea

Este interesant de remarcat că modelele metafizice propuse pentru a explica unitatea de reacție nu implică în mod univoc un singur tip de ontologie, ci mai multe. Punctul de vedere difuzionist poate fi foarte bine caracterizat ca *esențialist*, dacă ne gîndim că centrii de difuziune se comportă ca niște *eide*, iar creația periferiei ca niște manifestări imperfecte ale formelor invariante transportate din centru. Dar, în egală măsură, esențialistă pare a fi și teza proliferării simultane : într-adevăr, fiecare individ, întrucît este chiar subiectul metafizic, e perfect solidar cu ideea de clasă ; subiecții sunt *eide* identice, independente, discontinue și invariante. Însă, pe de altă parte, modelul non-separabilității admite și o interpretare de tip *populaționist* : într-adevăr, îndată ce ontologia lumii este dată de un pluralism de monade, cum se întîmplă la Leibniz, avem de a face cu un mod de gîndire potențial populaționist. Mai mult, chiar și modelul difuzionist admite o ontologie de tip populaționist, dacă luăm în considerare fie și numai proliferarea centrilor de difuziune la periferie ; și așa mai departe.

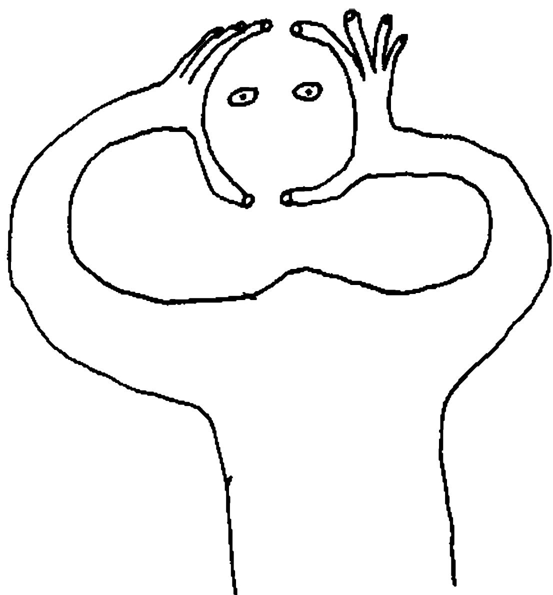
Situația semnalată nu este deloc rară. Să ne amintim că, așa cum a argumentat K.R. Popper, o epistemologie optimistă conduce în mod natural atît la ideile liberalismului (dedus de el astfel : „Omul este capabil să cunoască ; prin urmare, el poate fi liber“), cît și la justificarea pretenției autoritarismului de a controla toate domeniile vieții (sub forma : dacă adevărul e manifest, atunci eroarea e consecința ticăloșiei, deci eroarea trebuie sancționată penal). Un alt exemplu este oferit de întrebuințarea unui instrument matematic tipic populaționist, cum este statistica, după îndrumările unei gîndiri esențialiste : spre pildă, matematicianul și demograful belgian Quételet, care era discipolul lui Laplace, dorea să descopere esența omului prin număr ; în acest scop, Quételet a calculat statistic ceea ce el numea un *homme type*, considerînd că omul mediu este esența, iar variațiile de la medie reprezintă pur și simplu erori (Adolphe de Quételet, *Recherches statistiques*, 1844). Această situație sugerează că numai în situații extrem de rare agregarea doctrinelor care slujesc drept presupoziții tacite ale judecăților noastre este netedă și lipsită de echivoc. Amestecul pare a fi regula. Și aceasta pentru că, în fond, orice gîndire este inevitabil o gîndire personală ; dar și datorită împre-

jurării, cu totul remarcabile, că unitatea de uniformitate stilistică (să-i zicem, în termeni de arhitectură, *modulul* construcției) este mai „mare“ decît efortul individual. Unitatea gîndirii nu este, paradoxal, gîndul, ci este cultura.

Despre cine vorbim ? Un neam și mai multe popoare

E timpul să tragem concluziile. Cînd spunem, deci, că o comunitate este *una* ? Fie atunci cînd fundamentul unității identității este dat de unitatea experiențelor capitale, fie cînd uniformitatea tipului metafizic în membrii colectivității este deosebit de pronunțată. În primul caz, *unitatea* experiențelor face inteligibilă *identitatea* fiecărui individ, în cel de al doilea, *identitatea* tipului metafizic determină *unitatea* comunității. Cînd identitatea rezultă din unitate, avem de a face cu o identitate „funcțională“, și nu cu una „metafizică“, cum se întîmplă atunci cînd unitatea rezultă din identitate. Este motivul pentru care comunitatea care corespunde tipului „funcțional“ de identitate este mult mai puțin integrată decît tipul de comunitate care corespunde identității „metafizice“. Ultimul tip de comunitate ar putea fi adecvat descrierii societăților tradiționale, în timp ce primul ar părea mai potrivit comunităților mai „dezarticulate“, cum sunt cele moderne. Într-adevăr, în modelul non-separabilității recunoaștem cu ușurință „realități“ precum cele desemnate, la noi, prin expresiile *țăranul* român, *satul* românesc, *dimensiunea românească* a existenței, *sentimentul românesc* al ființei etc. În timp ce prin modelul difuzionist al identității funcționale putem descifra mai ușor diformitățile suferite de identitatea noastră ca urmare a agresiunilor la care a fost supusă de implantarea regimului comunist în România. Opinia mea este că modul contradictoriu și mutual agresiv în care societatea românească post-totalitară a răspuns la cei cîțiva stimuli cruciali de după 1989 (*e.g.*, evaluarea moștenirii comuniste, recunoașterea crimelor și atrocităților regimului comunist, discernămîntul față de valorile României clasice (1866-1938), sesizarea corectă a ceea ce trebuie făcut și a momentului potrivit etc.) dovedește fără dubiu un fapt : că poporul român a ieșit din comunism dezbinat în identități adverse. Chiar și numai faptul că o parte a populației românești nu mai poate trăi fără justiția pe care o reclamă crimele trecutului comunist, în timp ce cealaltă parte nu

poate trăi decît dacă această justiție rămîne nefăcută, reprezintă un indiciu teribil al alterării acelui profund resort al identității unei comunități, care este simțul justiției. Oamenii care nu resimt la fel urgențele faptei morale nu pot forma o comunitate. Prin fracturile acestei dezbinări de instincte poate fi citită fără efort etiologia diformității : sub presiunea unității de comandă a penitenciarului comunist, diversele grupe de români au trăit istorii foarte diferite, care au constituit tot atîtea *seturi distincte de experiențe cruciale* ; aceste experiențe cruciale, diferite pînă la adversitate, au format, prin exercitare, instincte ireductibil diferite : odată presiunea de cazarmă înlăturată, românii s-au trezit mai diferiți între ei decît oamenii unor nații diferite. Minciuna unității de monolit ascundea ficțiunea unei identități inalterabile. Legănați în mitul lingușitor al indestructibilității esenței țăranului român, ne-am dovedit neașteptat de alterabili, de vulnerabili, de apți spre a ne lepăda și înjosi *ființa noastră cea de toate zilele*. Asigurați de bovarice reverii privind identitatea noastră metafizică, am capotat straniu de lamentabil în exercitarea ei cotidiană. Or, o identitate care nu se verifică este fie falsă, fie închipuită. Cred că trebuie să renunțăm la himerele de prost gust ale *țărăneității* noastre și să acceptăm cu modestie faptul că am fost formați de experiențe cruciale foarte diferite, în ciuda împrejurării că toți am fost victime ale experimentului de modificare a naturii umane prin frică și degradare calculată. Altfel spus, același *experimentum in anima vili* a fost prilej pentru asumarea unor *instantiae crucis* atît de diferite, încît poporul român a ieșit din comunism dezbinat în populații cu instincte fundamental adverse. Genocidul a fost în mod insidios dublat de un etnocid pe care, voioși, subiecții lobotomizați îl ignoră.



IV, 5. DATELE PROBLEMEI

În momentele ei cruciale, istoria noastră a fost o luptă pentru identitate. Iar aspectul cel mai frapant constă, probabil, în aceea că identitatea folosită drept argument a fost întotdeauna ceea ce am putea numi o *identitate putativă*. Se știe că, în drept, se spune despre un titlu că este putativ atunci cînd existența lui este admisă cu bună-credință de posesorul unui bun, deși ea e fictivă. Propriu identității putative este de a produce efecte juridic valabile atîta timp cît cel care crede în ea este de bună-credință, în ciuda faptului că, în realitate, ea este lipsită de obiect. Latiniștii ne-au dăruit o imagine a originilor noastre care seamănă la fel de mult cu adevăratele noastre origini ca și enunțul *Glossariu care coprinde vorbele d'in limb'a romana straine prin originea sau form'a loru cumu și celle de origine indouiosa* (A.T. Laurian & I.C. Massim,

1871) cu limba română. Excesul face parte din orice identitate putativă pentru că lipsa de existență este avidă de barocul oricărei supralicitări. Cînd substanța lipsește, sau criteriul de realitate nu se lasă mituit, atunci regula este să lași frîu liber delirului. Delirul are avantajul de a „crea" un simulacru de existență simultan cu o nervozitate față de nesiguranță, care transformă orice spirit ponderat într-unul lovit de sminteala vocației vaticinare și a transei energumene. În ideea latinistă nu latinitatea este putativă, ci logica excesului, care pretinde, potrivit lui Bărnuțiu, ca românii să fie la propriu romani, ca dreptul lor să fie pur și simplu latin, iar creștinismul să reprezinte o detracare a purității romane. Că regenerarea națională trebuie să fie o reîntoarcere la păgînism nu este doar o notă falsă a unui adevăr argumentat cu stîngăcie, este ceea ce am numit mai sus un delir al inexistenței.

După latiniști, care ne-au inventat originile, a venit rîndul pașoptiștilor să ne precizeze substanța. O dată cu ei, chestiunea identității intră în labirintul atribuirii. „Cine posedă cu adevărat identitatea ?" este acum întrebarea crucială, iar răspunsul, dezolant, a fost de o uniformitate surprinzătoare. Pașoptiștii aduc la lumină, o dată cu capitalismul, obsesia țărănismului. Pe cît de pozitivă le-a fost lucrarea istorică, pe atît de melodramatică inima. Bolintineanu, un specialist al lacrimogenului, afirma răspicat că „noi", adică orășenii, „nu mai suntem români", ceea ce accentuează, pe diferite voci, Alecu Russo, Kogălniceanu și, de fapt, *toți*. Heliade Rădulescu împinge delirul înstrăinării pînă la a deplînge abandonarea veșmintelor „fanariotismului și ianacerismului", în care vedea un mod mai organic de a fi român. La pașoptiști, totuși, schema putativă se complică. Motivul e simplu. În septembrie 1848, la Blaj, perspicacele Alecu Russo are revelația că „inteligenții" care le vorbeau țăranilor adunați pe Cîmpia Libertății nu erau înțeleși de popor, din cauza babiloniei „de cuvinte stropșite și smulse din latinește". Pe de altă parte, tot el face observația că „pe vremea trecută, boierul vorbea cu țăranul precum ar fi vorbit cu alt boier", deoarece „se înțelegeau amîndoi în limbă și idei". E limpede că substanța identității noastre era comună în trecut și este împărțită acum. Cum orășenii nu mai puteau fi considerați români, rezultă cu evidență că identitatea românească a fost înghițită întreagă de ființa țăranului. Delirul țărăniei românești începe printr-un act straniu de delegare de

identitate, ca și cînd, chiar în concepția promotorilor ei, civilizația citadină nu ar fi meritat să trăiască. Dacă în delirul lui Bărnuțiu creștinismul ar fi trebuit să nu fie, în delirul *țărănizanților* de la '48 și de mai apoi (aici pașoptiștii se întîlnesc în mod oportun cu Iorga, care, în schimb, vedea în ei un fel de fanarioți în redingotă, care au ținut poporul „în ologie politică") modernizarea României a fost o eroare *etnică*.

Cît este putativ și cît real în noua identitate țărănească a românilor poate fi văzut din cîteva exemple. Aflat în exil la Soveja, Russo asistă la o înmormîntare țărănească cu sentimentul că se află în Fenimore Cooper. Bolintineanu își făcea o idee atît de falsă despre cultura țărănească autentică, încît afirma cu ingenuitate că „muza poporală" mai supraviețuia, pînă la Alecsandri, doar „în gura țiganilor lăutari" (or, după cum a demonstrat H.H. Stahl în mod convingător, țiganii lăutari și mahalaua reprezintă un alt „folclor" decît cel sătesc). Cît despre Alecsandri, țăranii lui sunt feerici și convenționali ca în romanele pastorale, iar cînd glorifică munca agricolă o face în stilul clasic al *Georgicelor* ; orb la sobrietatea exprimării țărănești, el îmbină o lipsă totală de organ pentru riturile neolitice cu absurdele sale diminutive rococo. Asachi este în pură convenție neoclasică, cu imagini stereotipe de factura aceleia cu Apollo întinzînd mîna Moldovei căzute. Și, în ciuda faptului că, încă din 1837, Kogălniceanu recunoaște sălbăticia, prostia și servilismul lumii țărănești, mania țărănească se dezvoltă frenetic, împinsă de combustia spre exces care e proprie inexistențelor bățoase.

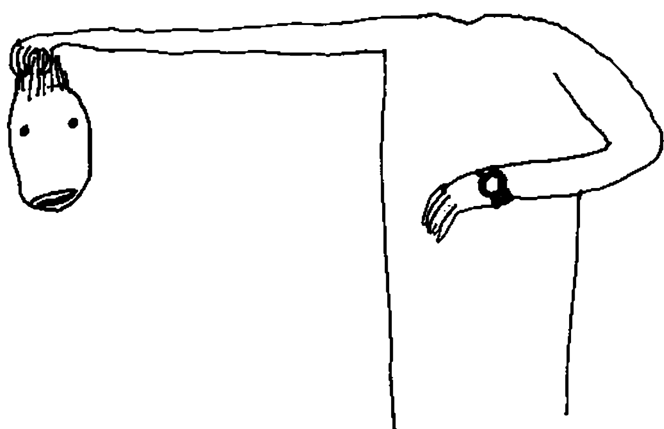
După datele imaginare, au venit și primele date „din teren". Tradiția începută de chestionarele Hasdeu și Densusianu, și continuată apoi de culegătorii de folclor și datini, a culminat între cele două războaie cu tentativa echipelor lui Gusti de a obține o sociologie completă a satului tradițional românesc. Această tradiție este singura care a încercat să soluționeze chestiunea identității făcînd recurs la *criteriul realității* : din putativă, imaginea identității risca să devină reală, deși vechile ieremiade împotriva așa-zisei înstrăinări etnice a păturii superpuse au continuat încă mai virulent. Virulența nouă a acestor idei vechi era datorată irupției la expresie politică, o dată cu votul universal, a celor 80 % de muți care alcătuiseră talpa țării. E bine poate să ne reamintim că România modernă, cu toată acea inexplicabilă *mauvaise*

conscience a țărănizanților pașoptiști, a fost făcută cu și datorită votului cenzitar. Oricum, evoluției normale a societății românești îi pune capăt plecarea silită a Regelui : de la 1 ianuarie 1948 începe genocidul care, combinat cu distrugerea structurilor Statului și Satului românesc, va conduce la schimbarea totală a datelor prime referitoare la chestiunea identității. Dacă disputa interbelică dintre tradiționaliști și moderniști, care a fost, în esență, o dispută între țărănizanți și occidentalizanți, era centrată pe experiența a două tipuri diferite de identitate, cea a Satului tradițional pentru primii, și cea a Statului modern capitalist pentru ultimii, venirea comuniștilor la putere a invalidat brutal înseși datele primare ale acestei dispute. Statul occidentalizanților a fost complet distrus, iar societatea civilă care îl făcea să trăiască a fost parte asasinată, parte mutilată, parte împrăștiată ; cît despre Satul tradiționaliștilor, distrugerea lui în profunzime este cel mai dezolant exemplu al eficacității unei politici de stat care uzează de combinația dintre crimă, teroare și deportare socială.

Din prezumtiv putativă, chestiunea identității a devenit, în vremea din urmă, pur imaginară. Poporul român are azi o structură socială radical diferită de aceea pe care o avea cînd a intrat în experimentul comunist de schimbare a identității (numit îndeobște „fenomenul Pitești"). Marele popor rural, neolitic și ortodox care ar fi trebuit să dea substanță visurilor legate de instaurarea unui stat țărănesc de expresie organică, mai continuă să supraviețuiască numai în mici rezervații naturale, care sunt inevitabil condamnate dispariției. Din vechea societate civilă de odinioară au mai rămas în ființă niște petice pestrițe, mai mult pitorești decît concludente. Azi, la spartul tîrgului, putem afirma că disputa dintre tradiționaliști și occidentali a fost tranșată de o manieră gordianică prin suprimarea obiectului ei : cele două înrădăcinări ale disputei au dispărut. Firește, poporul român a rămas. Dar, te întrebi, care popor ? Răspunsul la întrebarea „cine a supraviețuit cu adevărat ?" rămîne în sarcina celor care vor veni după noi. Căci, în privința identității noastre *prezente*, convingerea mea e că totul este încă de aflat. Amorțirea letargică în care ne găsim nu este amorfă : ea acumulează direcții de cristalizare diverse și depinde de voința noastră politică să forțăm obținerea unei cristalizări la fel de rodnice ca aceea obținută în zorii României clasice de generația pașoptistă. Ca întotdeauna la noi, orice opțiune politică

în sensul unei cristalizări de perspectivă implică un răspuns la chestiunea identității. Astfel regăsim invariantul istoriei românești : orice moment crucial resuscită, la noi, problema identității. Este, în fond, în orice moment, o luptă pentru afirmarea legitimității unei anumite substanțe spirituale, considerate ca fundament originar și genezic a tot ceea ce are loc în lumea noastră.

În încheiere, aș dori să adaug o remarcă. O regulă a sănătății spirituale pretinde ca orice actualizare a trecutului să se facă prin anamneză și nu prin regresie. Spre pildă, sensul spiritual al canibalismului este igienic să fie actualizat fără regresia la practicile canibale. Un alt exemplu este furnizat de modul în care nazismul și comunismul au parodiat satanic marile teme ale tradiției iudeo-creștine : și anume prin regresia la forme de existență arhaice, care au revenit în lume sub chipul exploziei celei mai înspăimîntătoare animalități. Există și pentru noi riscul de a asuma conținuturi spirituale ale trecutului sub forma regresiei. Ispita este cu atît mai mare cu cît putem pune regresia sub semnul evlaviei față de relicvele unui trecut pe bună dreptate stimat și pe care l-am dori tratat ca relicvă. Ar fi însă o eroare să nu vedem că, astăzi, straiele vechii dispute tradiționalism/modernism ascund linii de demarcație sensibil modificate și care sunt, în sens strict, bastarde în raport cu tradiția. Astăzi deosebirea nu mai este tranșată de realitatea existenței Satului tradițional și de identitatea extrasă de aici : linia de demarcație îi separă azi pe cei care se recunosc incondiționat în „teologia“ lui *homo collectivus*, și care se declară nostalgici ai solidarității mistice sau originare, și cei care preferă, mult mai ezitant, condiția separabilității sociale, exprimată de „sociologia“ individualismului metodologic. Din punctul meu de vedere, sufletul românesc este azi amenințat de mistica regresie cuprinsă în paradigma omului colectiv, care, rapace, își subordonează cu ușurință toate marile valori naționale, de la patriotism pînă la stilul vieții cotidiene. Noua identitate putativă proclamă insistent, atinsă de retorica deja cunoscută a delirului retrospectiv, venirea iminentă a *omului colectiv*. Venire de care să ne ferească Dumnezeu.



IV, 6. SOMAȚIA TIMPULUI NOSTRU

În autobiografia sa, Xenopol făcea observația că, în pragul secolului al XIX-lea, țările române dădeau semne de pieire. O sută de ani de politică aservită sfîrșiseră prin a transforma supraviețuirea *cu ajutorul* închinării într-o moarte *datorată* sclaviei. O dată cu viabilitatea pactului social feudal, se vedea compromisă și creșterea naturală a societății românești, prin efectul conjugat al mizeriei, corupției și indulgenței față de ravagiile lipsei de demnitate personală. Disputate între turci, ruși și austrieci, țările române nu păreau să mai poată opune nimic unui destin de anexare. Destin care se grăbea să asocieze în prăbușire țările române și elita lor politică.

Prima observație este următoarea : deși pare că noțiunea de țară o subordonează pe aceea de politică, destinul unei țări este întotdeauna destinul politicii ei. Și, cum politica oricărui popor este făcută de elitele pe care le alege sau pe care le suportă, rezultă imediat că fiecare țară își joacă viitorul pe elita politică pe care o are. Dincolo de metafizica implicată în justificarea oricărei politici, o țară are atîta viitor cît talent posedă elita sa politică de a fructifica în folos propriu conjuncturile geografice și istorice date.

A doua observație este aceasta : deși justificările oricărei politici sunt metafizice, viitorul unui popor este angajat mai puțin de „destinul" său metafizic, cît de deciziile politice imediate ale clasei politice conducătoare. „Spațiul mioritic", care este o justificare metafizică, are mai puțină influență asupra viitorului nostru decît „fenomenul Pitești", care este un act politic. În perspectivă istorică locală, noi, astăzi, suntem consecința „fenomenului Pitești", mai degrabă decît a „spațiului mioritic". Dacă este așa, atunci înseamnă că identitatea „metafizică" a unui popor joacă, față de prezent, rolul unei referințe neobligatorii. Dimpotrivă, ceea ce pare a fi decisiv și efectiv în identitatea sa este angajat de imaginea prin care politica pe care o duce îl confirmă sau nu. În fine, putem acum trage concluzia acestor observații, sub forma unei conjecturi simple : *identitatea „efectivă" a unui popor este realizată de politica pe care o face și/sau pe care o suportă.* Imaginea acestei identități se „acumulează" în gesturile sale cotidiene, care, interiorizate, vor sfîrși prin a da ceea ce istoricii numesc structurile de adîncime ale cotidianului. E important să înțelegem că urmarea imediată a conjecturii propuse susține că identitatea noastră profundă este jucată pe stradă, în fiecare zi. Înțelesul ideii potrivit căreia fiecare este responsabil de faptele lui este mult mai radical decît pare : *fiecare, zilnic, construiește identitatea colectivă a tuturor.* Deși pentru majoritatea dintre noi politica se face prin delegație, identitatea colectivă este angajată de fiecare în mod direct. Este motivul pentru care nu e indiferent nici cine ne conduce, nici pe ce căi și nici cum reacționăm fiecare la ceea ce considerăm că este just, degradant sau oportun în viața publică. Toate aceste acte ne construiesc în măsura în care ne radiografiază. Construcție și de-construcție, ambele fac parte din reacția unei identități de referință la deciziile unei identități de opțiune, în care ceea ce suntem se lasă confirmat sau infirmat de

ceea ce facem, nu facem sau încetăm să mai facem. În fapt, conjectura mea poate fi privită ca fiind o consecință firească a faptului că identitatea este o realitate vie și nu o „substanță" cu formulă eternă. (Orice readucere la modestie este aproape întotdeauna o mai mare apropiere de adevăr.)

Enunțurile de mai sus au cîteva urmări practice care nu pot fi ocolite. Întîi de toate, chestiunea discreditului unanim de care se bucură azi, la noi, politica. Fără teama de a cădea în emfază, disprețul față de politică trebuie considerat ca iresponsabil. Majoritatea românilor își închipuie, azi, că discutarea critică a marilor și înțepenitelor poncife naționale reprezintă un atac la identitate. Judecînd după faptul că aceste critici abia dacă reușesc să ne scuture din indolența auto-mulțumirii, efectul lor real trebuie considerat neglijabil. Mai mult, departe de a fi un atac la identitate, critica imaginilor tradiționale asupra identității are rolul esențial de a ne familiariza cu ele, după o uitare deopotrivă lungă și vinovată. Dimpotrivă, discreditarea politicii în numele atașamentului față de identitățile încheiate, ea abia, reprezintă adevăratul atac la identitate. După cum copiii sunt viitorul unei națiuni, politica este singura formă de existență *în act* a identității. Discreditul ei atrage după sine dezmembrarea inevitabilă a ceea ce suntem. Și, după cum pietatea nu constă în mortificarea superstițioasă prin care, de dragul mortului, căutăm să ne identificăm lui, ci în afecțiunea respectuoasă față de vii, patriotismul nu poate fi judecat în funcție de fidelitatea maniacală față de trecut, ci prin raport la eficacitatea în prezent a unei idei despre țară care se construiește acum. Patriotismul autentic nu e niciodată retrospectiv, ci e întotdeauna eficace, real, cu picioarele pe pămînt : el e prospectiv exact în măsura în care identitatea rezultată din politică acționează retroactiv asupra identității deja „solidificate", pentru a o „învia". Patriotismul retrospectiv stă sub semnul alchimic al coagulării : el este derivatul unei identități împietrite, opace și inoperante. Patriotismul legat de acțiunea politică este prospectiv și stă sub semnul plăsmuirii : el e realist, compozabil și eficace. Altfel spus, cine jură azi pe poporul folcloric al lui Moș Ion Roată împotriva poporului concret al divizării politice se declară net de partea morții împotriva vieții (aproape niciodată identitatea din care ne-am extras viitorul nu a fost rezultatul impunerii în prezent

a unei identități regresive). Coleridge spunea că pe altarele vechilor zei fac slujbe numai demonii. Noi punem în fața viitorului o personalitate vie : altfel spus, nici o soluție de ieri nu poate rezolva complet și adecvat o problemă de azi. În plan moral însă, adevărul e acesta : *orice soluție regresivă e opresivă*. Exemplu : egalizarea oamenilor potrivit ideii de comună primitivă (natura necoruptă pe care o exalta Rousseau) conduce negreșit la comunism, adică la monstruozitate ; etc.

Ironia face ca discreditul politicii să fie azi fundat în prețuirea prostească de care se bucură imaginile de Epinal ale identității noastre naționale. Orbirea merge pînă acolo că muzica populară cea mai fals folclorică e percepută mai „românească" decît, să zicem, actul servil prin care, asemeni rumegătoarelor, ne abandonăm vegetării la coadă. Flecăreala stupidă face parte esențială din spațiul mioritic, deși, evident, ipocrizia ne face să-l excludem din considerațiile noastre „profunde". Ignorăm cu seninătate (dar spre paguba noastră) faptul că încăpățînarea de a rămîne în fantezista noastră ființă folclorică ne păstrează într-un minorat sufletesc cu totul deplorabil ; și că va trebui să acceptăm și în teorie realitatea de pe teren, aceea potrivit căreia apostolii recunoscuți de popor ai românității noastre nu sunt Iorga și ceilalți turiferari ai satului tradițional, ci o ignobilă făptură plurală, alcătuită în partea bună din artiști precum Maria Tănase, iar în partea rea din stricători precum Dolănescu & Co. Orice teorie care a propus identități regresive cu intenții lăudabile (sau pioase) a condus mereu, invariabil, la caricaturi populare care stîrnesc hohotul de rîs homeric al oricărei inteligențe care și-a păstrat nealterat discernămîntul.

Aș dori să reamintesc cititorilor mei că întrebarea privind identitatea noastră nu a fost, la noi, mereu pusă. Voievozii noștri militari, dimpreună cu boierii lor, nu erau turmentați de această chestiune (satul neolitic nici nu și-o putea pune). Obsesia identității este strîns legată, oriunde, de o legitimitate care se află în carență. După cum replicile schimbate între dorință și lipsă conduc inevitabil la obsesie, chestiunea națională a fost creată, la noi, de dialogul fracturat dintre o identitate stingherită și o legitimitate contestată. Să observăm că, la cronicari, contemplarea retrospectivă a unei politici invidiate naște primele reflecții legate de spinoasa chestiune a identității. Voința de a dobîndi o legitimitate

istorică contestată îi împinge pe latiniști la prima formulă sistematică a identității noastre naționale. Desprindem de aici concluzia că fermentul politic, contemplat sau actual, favorizează decisiv reflecția privitoare la specific. În termeni pedanți, politicul este transcendental în raport cu identitatea ; simplu spus, de fiecare dată cînd a existat o fertilitate a politicii, care a pretins răspunsuri neîntîrziat-adecvate, de tot atîtea ori s-a născut o urgență a reformulării chestiunii identității. Regăsim astfel ideea centrală a conjecturii mele, potrivit căreia substanța identității noastre se hrănește din urgențele politicului. Inversul poate fi testat de cititor pe orice caz istoric îi vine în minte : în toate epocile în care politica a fost carentă, identitatea nu s-a putut „acumula". La nivelul reflecției, chestiunea identității nu a fost o problemă exact în epocile în care existența politică a comunității a fost larvară sau letargică. Dimpotrivă, toate epocile fertile din punct de vedere politic au cunoscut sau au generat la scurt timp o reflecție privind chestiunea identității pe care noi, posteritatea, o putem aprecia ca fiind deopotrivă adecvată și fascinantă.

În încheiere aș dori să trag cîteva concluzii. Prima privește sensul practic al conjecturii făcute : dacă generatorul identității noastre este politicul, și eu susțin că este, atunci singurul mod în care putem acționa asupra identității noastre este scena politicii. Nu doar viitorul este astfel deschis, dar și calea de acces către interioritatea noastră comună. Prin urmare, disprețul față de politic, justificat la noi prin schimonoselile ipocriziei (cum ar fi : politica e coruptă, e murdară, e străină de „sufletul național", e inutilă etc.), trădează nu dezgustul unei lucidități intransigente, ci bovarismele unui minorat deplorabil. De regulă, sufletele sensibile se salvează de vulgaritatea vieții refugiindu-se în himerele lipsite de consecință ale unor reverii de cameristă : de la severitatea „thracică" (opusă, firește, frivolității grecilor !), pînă la genialitatea protocronă, toate vămile ridicolului au fost străbătute de conaționalii noștri cu fruntea senină. Bineînțeles, cu cît reveria regresivă este mai răspîndită, cu atît separarea de simțul acțiunii politice este mai pronunțată, iar minoratul mai deplin. În rest, cît minorat sufletesc, atîta spațiu de manevră pentru manipulare. Ca mereu cînd e profundă și ireversibilă, servitutea se vădește volun-

ţară. Este vechea sete de aservire, ieşită din incapacitatea de a fi major.

A doua consecinţă se referă la somaţia timpului nostru. Poporul român a fost subiectul unei teribile experienţe de inginerie socială. Am numit generic acest *experimentum in anima vili* „fenomenul Piteşti". Fireşte că, în esenţă, doctrina naţional-comunistă este chiar fenomenul Piteşti. E cît se poate de semnificativ că naţional-comuniştii uzează şi abuzează de identităţi regresive : ei ne somează să recurgem, pentru a deveni „autentic" patrioţi, la recuzita unui trecut de operetă, animat după interesele unei inculturi istorice capricioase. Nici unul dintre modelele identităţii propuse de naţional-comunişti nu este prospectiv : sensul mesajului lor este întotdeauna *regresiunea*. E în ordinea firii ca ei să deprecieze politicul, căci scena pe care ne propun să ne suim este ficţiunea, obsesia refulată, resentimentul întortocheat. Cînd ei vorbesc de identitatea noastră „eternă", mesajul lor implică o presupoziţie care, în lumina conjecturii mele, devine deopotrivă neliniştitoare şi evidentă : este „eternă" identitatea care a fost scoasă de sub interogaţie ; or, popoarele care nu îşi pun problema identităţii sunt cele care duc o existenţă larvară ; de ce ? Pentru că expresia lor politică este nulă şi, de aceea, identitatea lor este, în fond, lipsită de obiect. Astfel că teza „eternităţii" unei identităţi implică presupoziţia unei existenţe politice larvare. Eterne sunt popoarele lipsite de expresie politică, iar exaltarea ţărăniei noastre în dauna modernităţii ne îmbrînceşte vrînd-nevrînd în hrubele sufletului nostru letargic. Somaţia timpului nostru este limpede : *să facem politică aşa cum se face metafizică* : cu migală, răbdare, inspirat şi sever. Alternativa la minorat este menţinerea noastră încăpăţînată în expresia politicului. Vom regăsi astfel, o dată cu liniştea identităţii, gustul sever al unicităţii. Şi astfel nesănătoasa obsesie legată de colcăiala colectivă (între alte iluzii) va înceta.



IV, 7. VALOAREA NAȚIONALĂ A PREZENTULUI

Din motive de lipsă de fantezie și, firește, de lene intelectuală, noi trăim într-o lume ridicol de compartimentată. Viața noastră seamănă unei succesiuni de cutii, cu pondere diferită, la care avem acces printr-un cod cunoscut de intrări și ieșiri. Omul pare a fi o pluralitate de lumi posibile, suscitate de relațiile diferite și, uneori, ireconciliabile, pe care le avem cu persoanele frecventate care nu se cunosc între ele. O linie orizontală străbate toate aceste cutii, care fac din viața noastră un labirint compartimentat sau, mai bine, un bidimensional șirag de mărgele multiplu ramificat.

Există firește și o dimensiune verticală a labirintului de cutii, căci fiecare admite că viața are valorile ei față de care ne simțim

obligați să luăm imediat figura bățoasă a celui care *pricepe*, a *connaisseur*-ului. Omul răspîndit în cutii nu poate asculta Bach firesc, e necesar rictusul aferent. Ochii dați peste cap trebuie neapărat să însoțească prezența valorii, căci numai prin grimasă putem semnaliza celor din jur intimitatea noastră cu valorile. Și astfel, firește, punem apăsat (și fără voie) în evidență concepția noastră constipată despre valori și, totodată, rețeaua verticală de mărgele, prin care dăm dimensiunea sus/jos celuilalt labirint compartimentat, al transcendenței (sau al incondiționatului).

Observația potrivit căreia haina îl face pe om este expresia empirică a realității semnalate mai sus : că avem atîtea chipuri cîte ferestre deschidem spre exterior. Observația contrară, care susține că nu haina îl face pe om, consemnează faptul că cel puțin în ceea ce îi privește pe oameni, dincolo de haine există un invariant. Pentru modelul mărgelelor, este firul ; pentru cel al succesiunii de cutii, este cunoașterea codului de intrări și ieșiri. Ideea pe care vreau să o degaj de aici este următoarea : faptul că noi admitem că suntem făcuți din cutii ne-a condus în mod inevitabil la o discriminare schizofrenică a manifestărilor prin care exprimăm una și aceeași realitate. Altfel spus, rupînd brutal continuitatea dintre manifestări, noi am ajuns să ignorăm că ele sunt inseparabil legate prin realitatea, unică, pe care o manifestă. Răul major este acesta : manifestarea, în loc să mai dezvăluie, ajunge să ascundă, iar orientarea noastră între semne devine defectuoasă. Rezultat : suntem conduși la o proastă așezare în discernămîntul valorilor, adică la o etică rapsodică. Impas, deci salvare îndoielnică. În aceste condiții, refacerea unității persoanei este o urgență fizică. Căci lipsei de discernămînt i se răspunde întotdeauna printr-o revenire la originar, care este modul de a fi pentru care cutiile nu mai există. Exact ca și pentru Kant în deducțiile sale transcendentale, criteriul adevărului constă în refacerea unității persoanei. La Kant, posibilitățile de existență ale obiectului erau deduse din condițiile capabile să mențină unitatea eului. Noi, dacă interpretăm lipsa de discernămînt ca pe o fărîmițare a conștiinței, putem depăși impasul etic repostulînd unitatea eului, dincolo de cutiile în care ne-am răspîndit, imprudenți și infatuați, viața.

Ce vreau să spun e, ca de obicei, extrem de banal : deși răspîndită inevitabil, căci suntem făpturi muritoare, sexuate și

culturale, orice esență, dacă este *în drept* una, trebuie recunoscută și *în fapt* ca fiind una. Principiul ființei noastre este același cînd ne spovedim și cînd, puțin mai tîrziu, facem exact contrariul penitenței impuse de faptele spovedite. Alterarea există firesc, fără însă ca ființa să se împartă. Pe de altă parte, eu nu simpatizez nicidecum cu interpretarea dostoievskiană, potrivit căreia există în om o nebunie latentă și incontrolabilă, care șterge distincția „terestră" dintre bine și rău, în favoarea unei reconcilieri ipotetice, sub semnul autenticității pasiunii sau a suferinței. Eu cred că albul nu devine negru în nici o împrejurare și că filozofiile care pretind acest lucru nu fac decît să ne sucească mintea. Sensul profund al împrejurării că o aceeași ființă face un anumit lucru și apoi face contrariul lui nu constă în invitația de a transgresa voios contradicția : ci în semnalarea faptului că au fost comise cîteva elementare greșeli de etică a *conștienței* (*i.e.*, a facultății de a fi treaz). Ca de obicei cînd e să aleg între spectaculos și prezențele la îndemînă, eu cred că sensul profund e de partea lucrurilor care ne sunt la îndemînă.

Să ne gîndim. Dacă Dumnezeu ne-a făcut să trăim într-o lume în care nimeni nu își știe ceasul, atunci semnele de care e plină lumea nu pot fi, principial, univoce. Nu există o cunoaștere *sigură* a planurilor divine. De aici rezultă că nimic din ceea ce este esențial pentru om nu poate fi obiect al certitudinii. Ocazia, în special, nu este *a priori* determinabilă (firește, orice profeție *în conținut* este dinainte sortită, pentru noi cel puțin, eșecului). Această împrejurare are cel puțin o consecință remarcabilă : cum predicția asupra viitorului ar trebui să se bazeze pe o distincție netă între cele sacre și cele profane, imposibilitatea predicției *amănunțite* implică imposibilitatea principială de a distinge net între sacru și profan. Pentru scopuri practice imediate (cum ar fi curățenia), eu pot distinge ceea ce se află înaintea templului de ceea ce rămîne în interiorul lui. Cît privește însă scopurile metafizice, distincția este cu neputință de operat. Moral vorbind, știu ce trebuie să fac ; metafizic, sunt cu ochii înghețați sub cataractă.

Raționamentul de mai sus este în strînsă solidaritate cu următoarea presupoziție globală : „esența" este distribuită (în lume și în viața noastră) după criterii impredictibile ; altfel spus, nu există *un loc* privilegiat al esenței (deși, firește, pentru unele locuri există o probabilitate *culturală* sporită) : tradiția observată, nu cea apli-

cată rapsodic, este, pentru „esență“, ca un receptacol sau ca un condensator de precipitare.

Aș dori să aplic rezultatele raționamentului de mai sus noțiunii de *valoare națională*. Întîi de toate, ce se înțelege în mod curent prin expresia „valoare națională“ ? Firește, întîi de toate, personajele istorice din familia lui Ștefan cel Mare. Apoi operele artistice de tipul creațiilor lui Brâncuși (adică acele opere a căror bursă de valoare a fost fixată la un înalt nivel „dincolo“). Valori naționale mai sunt „frumusețile patriei“, bogățiile solului și ale subsolului etc. Vine în cele din urmă rîndul unor abstracții simbolice, precum „folclorul românesc“, „datinile populare“, „omenia românească“ și așa mai departe. Să vedem cum sunt întrebuințate aceste expresii. Clasa noțiunilor de tip „Ștefan cel Mare“ este folosită ca un criteriu de demarcație pentru a decide cine posedă sau nu prețioasa substanță numită „patriotism“ : astfel, cine se declară admirator necondiționat al *tuturor* faptelor ilustrului voievod poate fi declarat patriot ; cine însă își permite o rezervă critică, cum ar fi aceea că sanctificarea sa este posibil să fi fost o eroare, dimpotrivă, face dovada irefutabilă că nu este patriot. Operele artistice din clasa „Brâncuși“ sunt obiectul unor exaltate crize de adorație fetișistă, în care opera este complet scoasă din circuitul cultural al emoției estetice, pentru a fi zăvorîtă între valorile tip „frumusețile patriei“. Aceste valori nu se discută, nu se contemplă : se exaltă. Ca și „cumințenia pămîntului“ sau „omenia românului“, acest tip de valori naționale sunt considerate adînc înfipte în ordinea *naturală* a lucrurilor, înrădăcinări date nouă încă de la începutul lumii, premise „genetice“ ale faptului de a fi român. O trăsătură frapantă a uzului curent acordat noțiunii de valoare națională este *întoarcerea spre trecut* : *aceste* valori naționale ne determină din subsol, ele, asemeni eredității, sunt constitutive și, pentru că sunt constitutive, ne hotărăsc destinul în mod fatal. Nu se poate imagina să fii român și să nu-l iubești pătimaș pe Eminescu (chiar și fără să-l fi citit, căci „iubirea de Eminescu“, care e ca iubirea de neam, trebuie să fie în sînge) sau să nu recunoști că peisaje și bogății ca țara noastră nu are nici una. Fie că este vorba de marii voievozi, fie că sunt implicate peisajul natural sau una din virtuțile „poporane“, toate aceste valori naționale reprezintă fiecare o formă sau alta de *trecut solidificat*. Caracterul

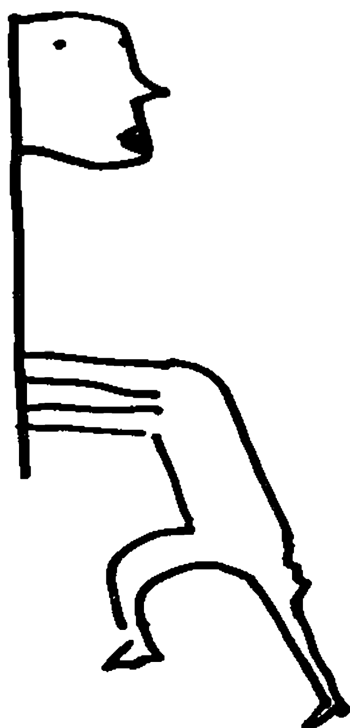
încheiat și ireversibilitatea dogmatică sunt atributele care le definesc mai precis. Bineînțeles, aceste accepții sunt perfect solidare cu ideea că există un loc privilegiat al esenței naționale, și acesta este trecutul, în variile sale forme posibile : *istoric*, cînd e vorba de voievozi, *geologic*, cînd e vorba de „frumusețile patriei", *genetic*, cînd e vorba de noțiunea teologic bastardă de „suflet etnic". Concluzia este imediată : pentru aceia dintre noi care văd valoare națională numai în ceea ce este deja încheiat și solidificat, următoarele presupoziții *trebuie* asumate ca adevărate : (1) există o esență națională unică, dată în expresia ei deplină cîndva în trecutul istoric sau imemorial ; (2) ea este înnăscută ; (3) viața istorică admite numai două valori : autentic/inautentic, ultima reprezentînd o violență făcută firescului ; în fine, (4) cine cunoaște esența, poate prezice viitorul. Ultimul punct devine imediat plauzibil, dacă ne gîndim că toate formele de naționalism retrospectiv au fost și mesianice.

Trei sunt neajunsurile majore ale acestei poziții : teologic vorbind, ea contrazice ideea că nimeni, în principiu, nu își poate dinainte cunoaște ceasul ; înlocuiește imprecizia istoriei și, implicit, libertatea noastră de acțiune, cu un gnosticism bine format și, inevitabil, fatalist ; exclude brutal creativitatea prezentului, interzicînd, în fond, sau suspectînd paranoic orice încercare de îmbogățire a valorilor naționale. Adepții acestei poziții vor aproba entuziast monstruozitatea monumentală dedicată la Cluj lui Avram Iancu de un primar naționalist, dar vor suspecta bănuitori orice nou Brâncuși, inevitabil cosmopolit, care ar putea apărea. Sau, în cuvintele scrise de Șincai la 1809, „Românii... numai pre cei mișei înalță, pre aceia îi ridică din gunoi, iară pre cei vrednici îi urgisesc, îi strică unde pot". Acest discernămînt deraiat este consecința imediată a compartimentării în cutii separate a unei unice realități continue, căreia nu i se mai poate distinge solidaritatea trecut/prezent, din pricina falsei certitudini pe care o induce perfid gnoza trecut = viitor.

În fine, problema dramatică a oricărui om viu este prezentul. Contrar opiniei curente, pe care am analizat-o mai sus, *prezentul* este cel chemat să ne judece pentru ceea ce am fost, și aceasta pentru că merităm numai prin ceea ce tocmai am meritat. Problema majoră este aceasta : cum devin prezente, prin intermediul creației continue a vieții, conținuturile trecutului ? Cum devin în

mod nemijlocit actuale valorile deja create ? Răspunsul la această întrebare este dificil de dat. Mă voi mulțumi aici să sugerez că există și o altă interpretare a noțiunii de valoare națională, solidară atît cu incertitudinea teologică, cît și cu posibilitatea libertății noastre individuale, interpretare care afirmă rolul esențial al creației fiecăruia, *aici* și *acum*. Această interpretare introduce o distincție naturală între naționalism și patriotism, potrivit observației că unicul argument al naționalismului este trecutul, în timp ce patriotismul rupe gnoza mesianismului regresiv prin impunerea testului creației în prezent drept unic criteriu al adevărului politic. Potrivit patriotismului, greșita aplicare a pietății este un efect inevitabil al situării în încheiat, căci valorile naționale nu sunt date, ci sunt permanent confirmate sau infirmate prin ceea ce facem noi acum, adică, în fond, prin capacitatea noastră de a răspunde creator atît la provocarea trecutului, cît și la injoncțiunile prezentului. A fi viu înseamnă a fi continuu și integral prezent. Nu există, deci, ruptură între valorile naționale în trecut și în prezent. Noi trebuie să înțelegem realitatea încheiată numită „Ștefan cel Mare" ca pe o posibilitate deschisă creației în prezent, însă interpretată *realist*, și anume în termenii prezentului : adică, trebuie să înțelegem valorile trecutului ca pe o invitație imperativă la creație, și nu ca pe o condamnare la bigotismul leșinat al comemorărilor.

Am să închei propunîndu-vă spre meditație următoarea conjectură : *viața noastră prezentă este marea și singura valoare națională actuală de care nu ne putem în nici un caz lipsi.* Încercați să vă imaginați că mizeria orașelor noatre nu este indiferentă, ci reprezintă un atac la o valoare națională esențială, care este cel mai adesea ignorată, și care se numește *viață publică. Prezentul reprezintă și el o valoare națională.* Valori naționale sunt și modul în care Statul servește sau deservește societatea civilă, respectul autorității publice față de cetățean, observarea legalității *legitime*, proprietatea morală a vieții sociale, climatul igienic al confruntării politice etc. În fond, *suprema noastră valoare națională vie este calitatea vieții și a creativității noastre cotidiene.*



IV, 8. PATRIOTISM ȘI POLITICĂ

Există un singur moment favorabil

Nu întotdeauna poți face orice. Există un moment pentru toate, un timp pentru a te naște și altul pentru a muri, un timp pentru iubit și un timp pentru ură, un timp în care să ucizi și altul în care să fii ucis. În fine, există *un singur moment* pentru a-ți realiza detinul și există o infinitate de a-l irosi. Întocmai după cum adevărul e unic iar minciuna e nenumărată, și în ciuda faptului că posibilitățile de viață sunt multiple, legătura noastră cu *destinul* pe care deja l-am întrupat e univocă. Este la fel de adevărat că viața

noastră e încheiată înainte de a începe, ca şi faptul că *trebuie* să acţionăm potrivit libertăţii. Lucrurile nu se petrec diferit în viaţa naţiunilor. Pe de o parte, momentele favorabile împlinirii anumitor idei naţionale sunt unice : a nu le specula la timp, din prostie, laşitate sau spirit pervers, este o faptă în mod esenţial antipatriotică. Pe de altă parte, acţiunile noastre, pentru a fi implacabile, trebuie neapărat să fie conduse de gîndul unui destin necesar, deşi, fireşte, acţiunea implică libertate, iar libertatea neagă ideea ireversibilă de destin. Ce vreau să spun este că, deşi în viaţă totul pare a fi scris dinainte, *inteligenţa oportună* este absolut indispensabilă înscrierii actelor noastre în *cartea vieţii*. Ce nu facem la timp, în ordinea istoriei, rămîne nefăcut pentru totdeauna. Nu există amînare şi nici posibilitatea de a relua.

Anul 1918 şi sofismul lui Nae Ionescu

Anul 1918, în istoria naţiunii noastre, a fost neîndoielnic un an de graţie. Faptul că s-a împlinit l-a făcut atît de necesar, încît se uită adesea că, fără voinţa şi extraordinara inteligenţă de care au dat dovadă oamenii anului 1918, acest an putea foarte bine să nu fie unul de graţie, ci unul de catastrofă. Toţi acei oameni au acţionat ca şi cînd România Mare era necesar să se realizeze. Fireşte, oricine îşi dă azi seama, examinînd împrejurările istorice, că această necesitate a fost o consecinţă a faptelor şi nu invers. 1918 a fost un moment privilegiat : o „fereastră“ irepetabilă a istoriei. Patriotismul generaţiei Marii Uniri nu a constat în faptul că simţea româneşte (ceea ce, în epocă, aproximativ, revenea la a simţi „sămănătoreşte“), ci în geniul de a fi sesizat *momentul favorabil* şi a-l fi folosit în profitul cauzei naţionale. Opera ei patriotică a fost, în sensul cel mai înalt, una de oportunism. Orice acţiune naţională eficace constă în exploatarea inteligentă a unui prilej irepetabil. Este motivul pentru care naţionalismul veritabil nu are nimic de-a face cu retorica gălăgioasă îndeobşte asociată cu acest nume. Naţionalismul veritabil nu este o mistică, ci o politică încununată cu succes. Dacă eşuează, oricare i-ar fi fost nobleţea, nu e patriotism, este calcul greşit, angajare nesăbuită sau act iresponsabil : pe scurt, este o formă tragică a prostiei. Nu cred, de aceea, că angajarea noastră în războiul nazist a fost un act patriotic. Şi nu cred că o sinceră retorică naţionalistă poate ajuta cu ceva

națiunea căreia îi aparții, dacă nu ai inteligența de a sluji o politică adecvată. Insist : patriotismul nu este un tip de retorică sau de justificări oricît de valabile ; este o voință politică adecvată, capabilă să conducă la succes. Bunele intenții nu ajung niciodată : trebuie să reușești să faci binele.

Firește, cei care îl prețuiesc pe Nae Ionescu își vor fi dat imediat seama că eu aici susțin o teză pe care el a combătut-o. Aplicată la cazul lui Ion Brătianu, ideea sa fusese că acest eminent patriot era poate „bun român", dar că „român" pur și simplu nu a fost. De ce ? Pentru că statul modern pe care Brătianu l-a construit nu era „românesc", era adică străin de firea românească profundă, pe care, inevitabil, Nae Ionescu o compara cu organicitățile ierbivore. În același fel, Samuil Micu, care, știe oricine, a făcut enorm pentru plăsmuirea conștiinței noastre românești, nu ar fi fost (dupa Nae Ionescu) un român neaoș, ci *doar* un „bun român". Și asta de ce ? Pentru că era un „călugăr papistaș". Întrucît mă privește, acest text poate fi fără grijă rînduit într-o antologie clasică a prostiei românești. Nu mai puțin, între naționaliștii de azi, *așa se gîndește*. Pornind de la suita de idei confuze și false că românii s-au realizat bine numai prin țăran, că poporul român trăiește în natură ca în biserică și că este legat de semenii săi printr-o comunitate spontană de iubire, că tot ce s-a întîmplat cu noi de la 1848 încoace e o eroare care trebuie îndreptată (spun unii) prin revenirea noastră la conștiința poporană de la 1300, că, în fine, viitorul nostru organic este preistoria și nu modernismul laic occidental, naționaliștii de extracție retorică gîndesc și azi că ortodoxismul slavofil este exact ceea ce ne lipsește pentru a fi români în sens Nae Ionescu (adică nu „buni români", ci „români pur și simplu"), că liberalismul laic occidental este ceva abominabil, „neromânesc", un lucru de pierzanie, și că mistica sufletului național justifică orice gafă politică dacă este bine observată verbal. Retorica, la naționaliștii noștrii, ține loc de criteriu al binelui național efectiv. Nu contează că Brătianu a contribuit decisiv la împlinirea României Mari : statul creat de el nu era „românesc", iar generația pașoptistă era plină de masoni. Să facem deci elogiul sfintei letargii românești, care, în nenorocita-i prostie, nu a avut cum sau ce greși și să așteptăm de la mistica verbală a ideii de destin național toate împlinirile pe care Dumnezeu nu le dă, însă, decît celor care se ajută singuri.

Setea de trăncăneală și gustul pentru inepție

Lucrul care îmi produce suferință este următorul : mulți români sunt ca hipnotizați de sunetul retoricii naționaliste, în schimb sunt indiferenți, cînd nu alergici, la vocea patriotismului rațional, liberal și pragmatic. Interesant este că aceste două tipuri umane, cel mistic-inspirat și cel realist-politic, trăiau împreună și fără conflict în ființa aceluiași om, în marea generație pașoptistă. O dată însă ce isteria „specificului național" devine dominantă la începutul secolului nostru, în sufletul românesc se produce o disociere a facultăților. Tipul magic-inspirat se va asocia de acum încolo cu mentalul orientat regresiv, etnocratic și religios, în timp ce tipul realist-politic se va asocia din ce în ce mai des cu mentalul orientat prospectiv, cosmopolit și laic. Această disociere nefastă va conduce în cele din urmă, în deceniul trei, la dizolvarea stilului politic românesc tradițional, caracterizat prin prudență, urbanitate și liberalism, și la închegarea unui nou spirit, esențial bazat pe intoleranță, autoritarism și gust pentru forță, care, în cele din urmă, sub lozinca naționalistă, va precipita prăbușirea României Mari (creație, nu-i așa, a ne-„românilor"). Iar lucrul cel mai neliniștitor a fost acesta : ieșirea la lumina istoriei a maselor țărănești prin votul universal a favorizat decisiv atît definitivarea scindării sufletești de care am vorbit mai sus, cît și impunerea opiniei că liberalismul occidental nu era în fond potrivit pentru popor (deși, evident, acesta și nu satul devălmaș îi dăduse ocazia să voteze), că nu formula democratică individualistă era bună, ci cea colectivist-autoritară, că de fapt poporul nu vrea „modernism", ci revenirea la ideile după care se trăia la 1300. Retorica naționalistă include ideea neverosimilă că regresia este posibilă și că România poate supraviețui aici și acum scufundîndu-se în preistorie. Este ca și cum un economist naționalist ar susține inepția că noi am putea avea o monedă puternică întorcîndu-ne la economia devălmașă.

Astăzi, naționaliștii ziși de stînga și-au scurtat compasul regresiei, vorbind de o conservare a prețioaselor achiziții economice ale proprietății de stat unice. Ei susțin că oamenii vor fi prosperi dacă vom reuși în continuare să evităm capitalismul, dacă ei își vor păstra posturile de comandă, iar poporul va continua să se comporte ca o masă indistinct-colectivă, anonimă ca și proprietatea

care, fiind a tuturor, este în fapt a celui care o administrează. Deși nu le sare în ochi multor români, această idee este la fel de tîmpită ca și ideea că te poți cota la bursa din New York cu produsele devălmășiei.

În contra ideii de turmă

Proba de foc a patriotismului nu constă în afirmarea bunelor intenții și nici în punerea sub scutul unei retorici naționaliste. Nu am nici o îndoială că naționalismul epileptic dezvoltat de Cioran în deceniul patru este inferior ca patriotism inteligentei politici monetare duse de politicienii epocii, patriotism lipsit de gesticulație, dar temeinic și, din păcate, disprețuit suveran de tot românul care își imaginează că știe tot în virtutea darului de a birui orice prin competența îndoielnică a bășcăliei. Dacă e să venim la timpul pe care îl trăim azi, cîteva lucruri trebuie neapărat spuse. În ce ar consta patriotismul, *acum* ? Altfel spus, care sunt actele politice prin care România și-ar putea regăsi demnitatea?

Prima imbecilitate care trebuie dărîmată este convingerea, extrem de răspîndită, că poporul este precum codrul, o ființă vegetală, anonimă și letargică. Ierbivoră adică. Corolarele practice ale acestei inepții sunt două. Mai întîi, ideea că nu e normal să schimbi legea pentru o singură excepție („Din codru rupi o rămurea,/ Ce-i pasă codrului de ea ?"). Apoi nerușinarea de a susține că statul e pe primul loc și abia după aceea vin supușii (adică, practic, închinarea bigotă la instituțiile zise fundamentale : Armata, S.R.I., Biserica etc.). Toate aceste erori se bazează pe imaginea-fetiș a turmei mîntuite de un conducător providențial. Românii au însă o experiență mai degrabă tristă a conducătorilor providențiali, fie ei Carol II, Ion Antonescu, Nicolae Ceaușescu (și cine, Doamne ferește, mai urmează). Or, trebuie să înțelegem, *noi nu suntem o turmă*. Suntem un neam de persoane individuale, agregate ca cetățeni în corpul unei națiuni moderne. Nu suntem nici Satul preistoriei, nici armata de „țerani" a vreunui voievod de găsitură. Și ce ne trebuie pentru a subzista? Un stat al legalității legitime, laic și limitat în ingerințe, care să fie alimentat cu bogăție *numai* prin intermediul prosperității cetățenilor (care nu sunt supuși).

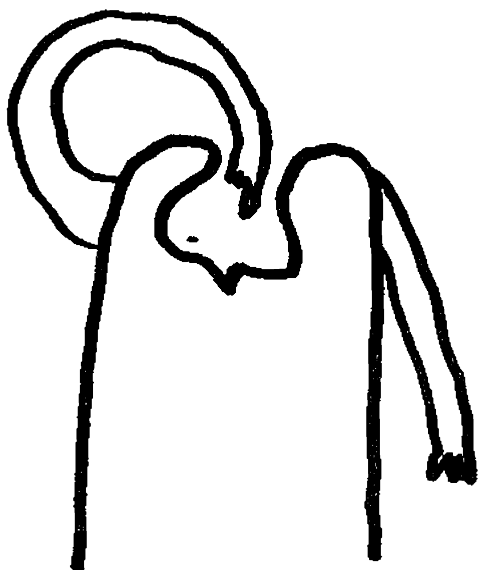
Formula Statului-majusculă, care este puternic numai în măsura în care supușii săi sunt aruncați în mizerie – este exact ceea ce trăim noi azi. Toate instituțiile noastre de stat sunt care mai de care mai puternice și mai nutrite cu aflux bănesc : de curînd, președinția a căpătat de două ori mai multe fonduri decît senatul (și nu e singura instituție-fetiș care prosperă nerușinat), în condițiile în care jumătate din populația țării trăiește sub limita sărăciei. Găsesc că susținerea unei politici bazate pe ideea Statului-fetiș și pe impunerea unei legislații care ignoră nevoile individului în favoarea obligațiilor poporului, înțeles ca masă anonim-colectivă, este un act antipatriotic.

În contra aservirii naționale

1895 : Ministrul Rusiei la București, Prințul Lwow, îi reproșă într-o zi lui P.P. Carp următoarele : „Se spune, domnule, că sunteți germanofil". „Lumea se înșeală", replică tăios Carp, „eu sunt rusofob".

A doua trăsătură minimală a unei politici patriotice, azi, este evaluarea corectă a politicii externe. În secolul al XIX-lea, politicienii noștri au știut întotdeauna să se sprijine pe puterile îndepărtate, care nu ne puteau ocupa militar, împotriva planurilor anexioniste ale celor vecine, care ne puteau oricînd ocupa. Între cele două războaie a fost urmată aceeași politică, avînd în plus inovația unei alianțe regionale tampon. A urmat apoi ocuparea țării iarăși – pentru a cîta oară ? – de ruși (care își spuneau atunci sovietici, dar era același lucru). După retragerea trupelor din țară și mai ales după așa-zisele Teze din aprilie, părea că guvernul de atunci al țării va relua politica sprijinirii pe cel îndepărtat împotriva apetiturilor celui vecin. În fapt, trupele rusești au părăsit țara pentru că ea continua să fie ocupată îndeajuns de strîns prin serviciul sovietic de spionaj. România a rămas ocupată, doar că invizibil, printr-o rețea de spioni și de vînduți pe care o bănuiesc monstruos de numeroasă. După căderea lui Ceaușescu, actualul președinte a ținut să îi anunțe imediat pe ruși „cine suntem" (adică „ei", cei care au preluat puterea). Nici un act ulterior nu a probat voința noii conduceri de a dezmembra rețeaua kaghebistă din România, ceea ce înseamnă că ea continuă să funcționeze și, subreptice, să

determine politica externă românească. Or, actul antipatriotic prin excelență, azi, este să continuăm a înrobi destinul nostru național veleităților imperiale ale unei puteri care nu ne-a fost niciodată prietenă și care, acum cel puțin, nu ne mai poate manipula decît dacă îi permitem. Este absurd și monstruos să nu ne jucăm cartea demnității, acum, cînd independența reală este posibilă, cînd nocivul colos rusesc este amorțit, ci să continuăm, obedienți, salamalecurile servituții. Patriotismul, azi, înseamnă să înțelegem că cine face în mod obiectiv politica Moscovei în România perpetuează un act de grav antipatriotism. Venirea lui Graciov la București, în lumina declarațiilor făcute la întoarcerea în Rusia, pare a fi la fel de gravă ca și venirea lui Vîșinski în sprijinul lui Groza, în timpurile din care actuala conducere românească își trage originea și legitimitatea.



IV, 9. DEMNITATEA NAȚIONALĂ

Rapida involuție politică, economică și militară pe care au suferit-o țările române începînd cu secolul al XVII-lea nu trebuie interpretată, cum se face curent (abandonîndu-ne tonului minor al lamentației), prin teza nașterii istorice. Cauzele sunt multe și complexe, de la cele care n-au depins de noi (mutarea centrului de interes al dinamismului occidental din Mediterana în Atlantic), pînă la cele care, probabil, depinzînd de noi, dar altfel exploatate, ne-ar fi putut schimba soarta. În rîndul acestora din urmă, locul cel mai frapant îl ocupă criza sistemului politic intern. Nu este locul aici să detaliez această criză (dar merită să spunem că un Tacit și-ar fi găsit printre noi subiecte demne de pesimismul său).

Este suficient să observăm logica unei anumite înlănțuiri de efecte : pierderea controlului asupra marilor căi comerciale ne-a condamnat la unica sursă de venit a agriculturii ; între sfîrșitul secolului al XVI-lea și 1829, turcii ne-au impus monopol agricol ; tot atunci, prăbușirea instituției domnești (care a condus în alte părți la cucerirea Ungariei, la împărțirea Poloniei) a dus la noi, pe cale directă, la o atroce împilare a țăranilor, consecință a escaladării prețurilor prin care, la Poartă, se cumpăra domnia. Ce observăm aici ? Cred că următoarea secvență : țara care nu își controlează economia, nu își stăpînește mediul politic intern, pentru că îl face să depindă de sursa de instabilitate a economiei, care e întotdeauna externă (căci, neexistînd piață internă, singura sursă de bogăție este vînzarea în afară) ; un mediu politic intern aservit nu poate avea o voință politică, pentru că el cunoaște numai voința instinctului de conservare personală ; și, deci, nu poate formula termenii unei politici a demnității naționale. Criza politică este întotdeauna solidară cu un impas economic : prima nu poate formula voința unei politici, al doilea nu poate susține nici cea mai vagă voință militară. În fine, toate patru dau măsura tipică pentru orice *indignitate națională*. Ceea ce vreau să spun este că demnitatea națională nu este o vorbă care să ne umfle piepturile la mitinguri cu multe steaguri în vînt, este o realitate tangibilă, de care, atunci cînd există, ne ciocnim pe stradă : bunăoară, în societățile moderne, ea este vizibilă în ordinea vieții publice, în prosperitatea economiei, în respectul de care se bucură în fața administrației oricare cetățean, în voința de a fi respectat pe care o nutrește fiecare membru al societății și, în fine, demnitatea națională ține de ceea ce este dispus să jertfească fiecare pentru ca toate acestea să nu îi fie smulse. Demnitatea națională nu este apanajul exclusiv al politicianului și al militarului decît atunci cînd este condamnată să fie numai obiectul demagogiei : demnitatea care contează nu este o substanță muzeală, este o realitate cotidiană, care se cîștigă sau se pierde zilnic. Cum ar fi spus Renan despre sentimentul național, demnitatea națională este un plebiscit de fiecare zi.

Am luat mai sus exemplul decadenței țărilor române, pentru că istoricii susțin îndeobște că începutul epocii moderne, la români, se situează undeva la sfîrșitul secolului al XVI-lea. Dacă este așa, atunci nu știu cu ce seamănă mai mult „epoca modernă“ : cu lovitura de forță împotriva oricărei logici a unirii lui

Mihai (1600) sau cu turcirea domnitorului Mihnea (1591) ? Probabil cu amîndouă. În fond, ceea ce se vede în mod dramatic atît în secolul al XVII-lea cît și în secolul al XVIII-lea este perseverența clasei politice românești în a continua o formă de existență politică inadecvată. „Învechirea" țărilor române de atunci datează și ei i se datorează catastrofala noastră situație de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, cînd prăbușirea politică internă părea să ne menească unei rapide dezmembrări teritoriale. Virajul nostru spre letargiile Orientului balcanic tot atunci începe. De fapt, cu o mai bună invenție politică, țările române ar fi fost mai puțin subt vremi și mai mult, ca în vremea lui Ștefan, călare pe ele. Vreau să spun că, indiferent de situația externă, sclavia politică nu este o fatalitate decît pentru cei care se complac în slăbiciunile care o face posibilă.

Firește, de fiecare dată, servitutea își are originea în prostie, adică într-o greșită evaluate a realității. Și, cum de regulă erorile de apreciere sunt interesate, servitutea politică este în fond, chiar dacă impusă, meritată. Dacă modernizarea capitalistă a țărilor române ar fi început atunci cînd aceasta a început *pentru toată Europa care azi contează*, ele ar fi evitat debilitatea politică și nulitatea economică prin care ne-am savurat înjosirea națională atîtea secole. O bună decizie politică neluată la timp are efecte pe termen lung imprevizibile (iar în conjuncturi geopolitice nefavorabile, efectele sunt catastrofale).

Cum trebuie să apreciem în acest caz patriotismul ? Mi se pare natural să considerăm ca fiind patriotică opțiunea care favorizează demnitatea națională. Aici însă, pentru a nu cădea în retorica nătîngă a poncifelor, trebuie să fim atenți. Există o lege esențială a organismelor vii, care afirmă că viața nu progresează decît acolo unde mijloacele care o pot spori sunt în echilibru cu problemele cărora trebuie să le facă față. Altfel spus, dacă eficacitatea demnității naționale este o chestiune de scopuri, realitatea ei ține în întregime de mijloace. Pentru a fi eficace, demnitatea națională trebuie să uzeze de o simbolistică persuasivă ; însă pentru a prinde trup material are nevoie de o voință politică adecvată. Ei bine, ce anume este adecvat reprezintă adevărata miză a patriotismului. Consider că, pentru scopurile promovării demnității naționale, atitudinea pur retorică nu este patriotică. Deopotrivă nepatriotică (prin naivitate) este ignorarea legii enunțate mai sus. Interesele

politice sau militare ale unei țări nu pot fi susținute numai prin justețea retoricii : trebuie o economie capabilă să le poată impune. Goethe obișnuia să spună că îi place cînd un geniu are un trup pe măsură. Or, pentru a face ca interesele să-ți fie respectate sau măcar luate în seamă, trebuie ca trupul pe care îl ai să impună. Trupul unei țări este dat, între altele, de voința politică și de puterea economică. Patriotismul care e animat de o voință politică ce ignoră condițiile de eficacitate ale puterii economice nu e, bineînțeles, patriotism, este o simplă retorică electorală. Fără putere economică, în viața modernă nu există nici un alt fel de putere (cu excepția celei spirituale, în sens religios, care nu intră în considerațiile noastre de aici). În absența unei rezonabile puteri economice, voința politică, dacă există, se exercită în gol (asemeni porumbelului care ar încerca să zboare în vid). Or, lipsită de suportul celorlalte puteri (diplomatice, politice, economice și militare), demnitatea națională este o noțiune pur demagogică.

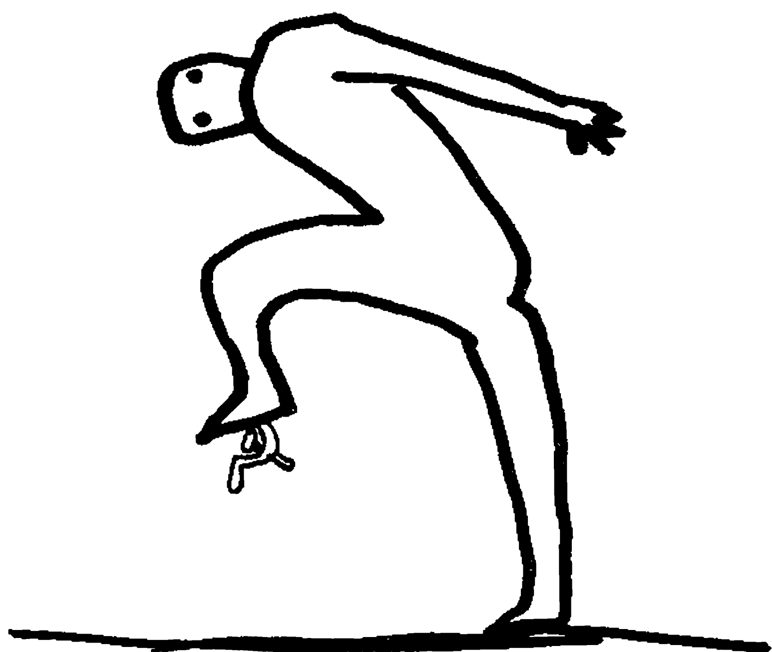
Să rezumăm. De obicei, în discuțiile politice curente, demnitatea națională este întrebuințată ca și cînd ar fi o noțiune primă, necompusă, aflată la originea oricărui proces. Or, dacă privim bine, aici este o eroare. Demnitate fără mijloacele de a o impune, adică de a o face respectată, e simplă marotă de impotent. Cine exaltă demnitatea națională ca pe ceva care poate orice, oriunde și împotriva oricui, e un demagog. Ținta oricărui guvern responsabil este aceea de a crea mijloacele materiale capabile de a face respectate interesele care nu se pot impune și de a le impune pe acelea care nu se bucură de respect. E o pură idioție iresponsabilă să crezi că adorarea bigotă a voievozilor sau comemorarea a 122 de ani și nu știu cîte săptămîni de la moartea lui Avram Iancu contribuie cu ceva la chestiunea capitală a oricărei politici, și anume : care sunt mijloacele prin care putem impune cu maxim de profit punctele noastre de vedere ? Expresia patriotismului privește simbolurile naționale numai în chip regulativ (or, știm de la Kant, acestui tip de funcționare a rațiunii nu îi corespunde nici un obiect real în experiență) : în rest, adică în totalitate, patriotismul este o atitudine *practică* și *realistă* în cel mai înalt grad. Ceea ce vreau să spun este că, oricît ar părea de bizar, grija față de demnitatea națională începe cu adecvarea la soluțiile capabile să ofere putere economică unei națiuni. Fără un rezonabil succes economic, voința politică e neputincioasă, iar gîndul firesc al

demnității naționale – olog. Nimeni nu poate fi respectat în afara forței pe care o are și care, să ne amintim vorba lui Napoleon, nu este niciodată ridicolă. În timp de pace, această forță este politică *și* economică (împreună) ; în timp de război, este militară și economică. Restul e fanfară demagogică, adică prostie sinucigașă.

În momentul de față, nu poate exista succes diplomatic al pozițiilor noastre în lume (regional și global), decît : (1) dacă nu vom mai putea fi șantajați cu mizeria (cum s-a întîmplat constant de cînd au venit comuniștii la putere), (2) dacă vom avea inteligența și voința politică de a specula în favoarea noastră *orice* conjunctură și, în fine, (3) dacă evoluția regională va putea fi, în genere, speculată în favoarea noastră. Dacă punctul (3) ține numai de Dumnezeu (și de necurații prin care intră răul în lume), punctul (2) ține cu adevărat de norocul pe care ni-l putem face singuri. În *Istoria Românilor*, Vlad Georgescu remarca faptul că România clasică a beneficiat mereu de o elită politică abilă în politica externă și capabilă să folosească contradicțiile dintre marile puteri pentru a-și impune programul național, aproape întotdeauna împotriva deciziilor inițiale ale acestora. Dar tot el observă că România Mare a fost în fapt distrusă de corupția, arivismul și violența clasei politice născute din reforme și afirmate după 1930. Ceea ce sugerează că șansa noastră ține de capacitatea societății românești de a produce o elită politică abilă, realistă și pătrunsă în sens practic de ideea demnității naționale. Viitorul nostru atîrnă de calitatea acestei elite, astfel că o inteligență perspicace îl va putea aprecia după figurile pe care le vede la televizor în fiecare seară. (Pînă acum, haruspiciile sunt pesimiste.)

Cît privește punctul (1), el va depinde, firește, de opțiunile elitei politice. Nu mai puțin, aceste decizii sunt influențate în mod decisiv de curentele opiniei publice. Or, se întîmplă că problema opțiunii economice fiind, cum am arătat mai devreme, legată de salvarea națională, cunoaște un precedent interesant în istoria noastră. Soluția decisivă care a contracarat prăbușirea internă a țărilor române la lichidarea regimului fanariot a fost una de tip economic : *acceptarea și promovarea capitalismului liberal*. El ne-a ridicat în atenția de interese a puterilor occidentale, fapt pe care elita politică de atunci l-a speculat pentru a evita împărțirea teritorială între turci, ruși și austrieci și, mai apoi, pentru a impune lumii programul nostru național. După observația perfect înte-

meiată a lui Ștefan Zeletin, procesul renașterii noastre naționale nu este decît procesul de formare a capitalismului în România : „Acest fenomen – capitalismul – pe care critica socialistă din țările înaintate l-a făcut atît de odios, pentru noi românii rezumă întreaga taină a existenței noastre naționale." Singura noastră șansă de a conta economic este încă și acum, după ravagiul comunist, **adoptarea necondiționată a capitalismului**. Este de necrezut ca o țară expusă ca a noastră să își permită luxul de a întreține sinucigașe ranchiune anticapitaliste acum, cînd existența noastră națională depinde de atît de puțin (cum ar fi, între altele, degradarea raporturilor de forțe din Rusia). Să mă ierte cei care din motive umanitare sunt anticapitaliști (ceea ce e o aberație), dar a-ți permite să detești singurul medicament care te poate salva în mod sigur e prostie curată. În evaluarea poziției noastre față de capitalism nu gusturile contează : ci argumentul național. Opțiunea economică pentru capitalism (proprietate privată și piață liberă) este un imperativ național, iar tergiversarea ei este net antipatriotică. Cretinii care se joacă de patru ani de-a reforma ne privează în mod irevocabil de viitor, iar României îi fură demnitatea pe care în mod legitim, de la o clasă politică mai inteligentă, ar putea-o pretinde. Trebuie să înțelegem că nu se poate duce, azi, o politică națională eficace în absența unei economii capitaliste rezonabil de prospere. Iar faptul că demagogia retrospectivă se bucură la noi de mai mult prestigiu electoral decît patriotismul prospectiv, care pretinde capitalism, este un semn că România reală este pe cale de a fi abandonată de români, pentru o inexistentă Românie din paiete.



IV, 10. DE CE CAPITALISMUL ?

Organizarea prin schimb de mesaje

Atunci cînd mă refer la oportunitatea capitalismului, eu nu mă gîndesc nici o clipă la un panaceu : adică la un pan-capitalism capabil să soluționeze imediat, ceea ce înseamnă magic, toate problemele noastre, de la cele concret naționale la cele religioase și culturale. Dimpotrivă, eu susțin că tipul de economie adoptat nu trebuie în nici un fel să se poată pronunța asupra chestiunilor noastre religioase și că politica este singura chemată să decidă asupra problemelor naționale. Nu mai puțin, în opinia mea, capitalismul este singura soluție economică și socială capabilă să

susţină exigenţele unei veritabile politicii naţionale. Fără capitalism, politica naţională e vorbărie goală. Dincolo însă de constrîngerile eficacităţii politice, capitalismul mai este argumentat şi de faptul că este cel mai adecvat răspuns la o problemă epistemologică foarte precisă : cum poate fi soluţionat conflictul dintre opacitatea mesajului pe care ni-l transmit *toţi* oamenii şi faptul că existenţa oricărei societăţi este bazată pe comunicarea multiplă a tuturor cu fiecare ?

Cred că oricine va admite că informaţia conţinută în lume nu este *pînă la capăt* separabilă de fiinţele sau obiectele care o poartă. Dacă eu, ca fiinţă individuală, mi-aş putea exprima complet mesajul, atunci viaţa mea, în faţa lui Dumnezeu şi a semenilor mei, ar deveni riguros inutilă. Faptul că există *un rest* conferă valoare oricărei existenţe individuale şi încă, mai mult, un soi de justificare a faptului că, trăind, şi anume orice, ea în fond nu se poate în nici un fel irosi. Prin urmare, nici un mesaj nu este complet separabil de existenţa care îl poartă. Există atunci o limită raţională a pătrunderii noastre în fiinţa oricărui lucru. Cum mesajul este ceva de ordinul exprimabilului, raţionalul are aceleaşi limite ca şi el. Înseamnă că orice fiinţă este mai profundă decît o putem în principiu exprima, şi atunci comunicarea reflectă în mod adecvat limitele a ceea ce raţional putem pătrunde. Totuşi, orice societate se bazează în mod clar pe schimbul de informaţii dintre membrii ei. Modul în care aceste informaţii formează o structură stabilă în timp şi eficace sub raportul realizării scopurilor pe care societatea şi le propune reprezintă *tipul de organizare* a societăţii. Acest tip poate deveni imediat accesibil prin intermediul anumitor modele. Să luăm bunăoară modelul familiei.

Modelul paternalist al familiei

Oricine va accepta că relaţiile dintre membrii unei familii, iar eu prin relaţii înţeleg schimb de informaţii, sunt bazate pe *legături personale*, de natură intimă, care induc o solidaritate foarte strînsă, înţeleasă ca fiind datorată unui *sînge* comun şi care legitimează nemijlocit ierarhia de comandă din cadrul grupului familial, prin stabilirea după criteriul datinei sau, în unele cazuri, al consensului, a capului familiei. Este motivul pentru care o societate paternalistă va adopta o structură a schimbului de informaţii între membrii ei

care să fie solidară cu modelul familial. Cum legătura intimă nu mai poate exista (fiind vorba de o societate, nu de o familie), ea va fi înlocuită cu dependența personală, directă sau în efigie. În același fel, solidaritatea dintre membrii neînrudiți nemaiputînd fi argumentată prin aceeași ascendență sangvină, locul ei va fi luat de solidaritatea de neam, de rasă, adică, în fond, prin postularea unei legături de „sînge" în sens larg.

Modelul familial constituie un răspuns interesant la problema epistemologică enunțată mai sus. Opacitatea mesajului este suplinită prin restrîngerea gradului de libertate a membrilor periferici (rude îndepărtate), fapt realizat prin observarea strictă a regulii „comanda ierarhică se execută întocmai". Legătura personală îndepărtată este menținută în ființă prin delegarea comenzii de la centrul unic, ordonat și generator de ordine, la mini-centrul efector. Astfel, o societate mult mai numeroasă decît orice familie va putea supraviețui sub formă paternalistă (adică adoptînd modelul familial de organizare a informației între membrii care nu se cunosc) DACĂ : (1) este adoptată comanda univocă, provenind dintr-o ierarhie univocă și strictă ; (2) legitimitatea sistemului este strîns legată de admiterea faptului că între membrii oricît de îndepărtați există o legătură de sînge (sau oricum i-am spune : neam, rasă, religie etc.) ; (3) libertatea trebuie să fie numai libertatea centrului, iar gradele de libertate scad pe măsură ce ne îndepărtăm de el. Lucrul cel mai interesant este că aceste trei principii rezultă foarte simplu dintr-o singură condiție de legătură, și anume aceea impusă de întrebarea „cum poate fi extinsă ordinea familială la un număr suficient de mare de oameni, astfel încît legăturile intim-familiale să nu mai poată juca nici un rol ?" Firește, această întrebare nu este decît reformularea problemei epistemologice a echilibrului dintre opacitatea mesajului și necesitatea instaurării unei legături bazate în mod esențial pe descifrarea lui.

Cred că, ajunși aici, e bine să ne reamintim că familia în sens strict a rezolvat dificultatea legată de opacitatea mesajului prin realitatea legăturii personale dintre membri, adică prin *eficacitatea iubirii*. În consecință sistemul paternalist va supralicita principiul iubirii obligatorii, dar nu o va putea face decît în mod ipocrit, pentru că, de fapt, singura sa realitate efectorie este înlocuirea iubirii prin forță, iar absența ei va fi justificată prin prezența

inamicului intern și/sau extern („jidanul", „bozgorul") care, la rîndul ei, va justifica restrîngerea libertății prin agitarea pericolului stricării legăturii de „sînge". În fond, ceea ce vreau să sugerez este că generalizarea modelului familiei la comunitățile foarte numeroase și, în plus, puse în situația de a fi deschise (atît față de exterior, cît și față de evaluarea critică a propriilor lor valori și fundamente), nu poate fi o soluție compatibilă cu demnitatea individuală a fiecăruia dintre noi. Altfel spus, societatea paternalistă dă satisfacție solidarității gregare (cu oricît de înalte justificări de rasă, religie sau sînge), dar contrariază simțul individual al demnității personale, întrucît îngrădește libertatea prin arbitrariul unei forțe care unește numai pentru a domina.

Soluția sistemului de piață liberă

Vă propun acum să examinăm răspunsul pe care capitalismul îl dă la problema epistemologică enunțată. Firește, în acest scop ar trebui să știm ce este capitalismul. Am putea începe prin a fixa o definiție. Eu însă doresc să deduc anumite însușiri minimale ale capitalismului pornind de la un anumit tip de soluție pe care problema epistemologică a posibilității societății în condiții de mesaj obturat o admite. Am văzut deja că modelul familiei punea inevitabil spinoasa întrebare : „cine conduce ?" Soluția familială pleca de la acest răspuns, plus enunțarea condițiilor de solidaritate. Neajunsul întrebării „cine conduce ?", atunci cînd nu e vorba de Dumnezeu, stă în faptul că, așa cum a arătat Karl Popper, noi stabilim puterile pentru cazul celui mai capabil, dar, de fapt, de puterile date celui bun uzează și, inevitabil, abuzează, cel rău. Să căutăm atunci o soluție la problema noastră care să nu implice punerea întrebării „cine conduce ?" Altfel spus, să căutăm o soluție care să excludă *a priori* posibilitatea ca cineva anume să poată controla efectiv întreaga societate. În acest caz, firește, ar trebui ca schimbul de informații între membri societății să nu poată fi în principiu controlat. Adică, ar trebui ca *relațiile sociale* să nu fie personale, ci mediate în mod neutru de un set de proceduri impersonale, astfel încît nimeni să nu poată dispune în folos personal de deciziile sistemului neutru de reguli. Ar mai trebui ca fiecare membru al comunității să-și angajeze personal responsabilitatea în respectarea setului de proceduri impersonale.

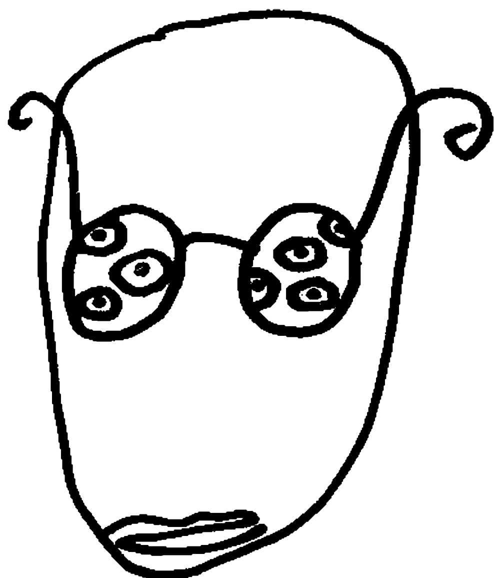
În fine, pentru ca un astfel de sistem social să funcționeze, ar mai trebui să existe un procedeu *natural*, capabil să extragă din ființe restul de mesaj pe care modelul familiei, de exemplu, îl extrăgea prin comunitatea iubirii. Ei bine, un astfel de procedeu *natural*, din fericire, există : el este cunoscut îndeobște sub numele de *piață liberă*. E drept că tipul de mesaj pe care piața îl extrage din ființe este unul de natură impersonală, dar, să nu uităm, impersonalitatea a fost condiția sub care am dedus soluția noastră. Și anume, noi am căutat o soluție care să nu permită controlul societății de către nimeni (decît, eventual, cu prețul invalidării soluției). Potrivit acesteia, maximum de informație care poate fi comunicată oricărui membru al societății este asigurat de sistemul pieții libere. În termenii lui F.A. Hayek, „piața și determinarea prin competiție a prețurilor furnizează un procedeu prin care este posibil să se comunice fiecărui producător individual maximum de informație posibilă, în formă condensată, pentru a-l face capabil să-și ajusteze planurile la tendințele restului sistemului“ (*New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge & Kegan Paul, 1978, p. 236). Ar putea părea că această definiție este doar economică. În fond însă, ceea ce este sistemul pieței libere pentru economie reprezintă sistemul social capitalist pentru societate. Funcțional vorbind, ele sunt identice.

Avantajele modelului capitalist

Putem acum trage cîteva concluzii. Soluția sistemului capitalist la chestiunea opacității mesajului poate fi analizată în două. Pe de o parte, se admite că informațiile disponibile în sistem nu sunt reductibile la aspectul lor verbal, ceea ce înseamnă că schimbul de informații nu poate fi în nici un caz „raționalizat“ printr-o ierarhie de comandă (decît distrugîndu-l). Pe de altă parte, cadrul de funcționare al schimbului de informații este neutru, impersonal și non-ierarhic, agregat după un set de reguli care nu este prea bine înțeles, dar care, odată aplicat, funcționează. Deși rațional și permițînd calculul, sistemul de schimb al informațiilor numit *piață liberă* nu este complet raționalizabil, în sensul că este refractar atît la injoncțiunile voluntariste, cît și la vanitățile constructivismului. Prin intermediul acestui sistem impersonal, oamenii sunt conectați unii cu alții într-un mod inevitabil imperso-

nal. Ceea ce înseamnă că sistemul capitalist este independent față de orice valoare religioasă sau culturală. Dar cu un sens bine precizat. Aceasta nu înseamnă că este compatibil cu orice sistem religios (integrismele îl distrug), ci doar că el nu se pronunță în nici un fel asupra sistemelor religioase sau culturale care îl tolerează (sau favorizează). Faptul că noi nu înțelegem pe deplin modul în care ordinea capitalistă funcționează are o semnificație importantă : înseamnă că aceasta se bazează în mod esențial pe jocul agregării spontane ; altfel spus, că ordinea capitalistă crește *în mod spontan* atunci cînd anumite condiții sunt îndeplinite. Prezența unui mecanism al ordonării spontane nu este nicidecum datorată ingeniozității omului și, de aceea, acest fapt este decisiv în repulsia naturală a sistemului capitalist față de voluntarism sau tipul de ordine decretată prin comandă. Sistemul de piață nu este condus de cineva, el reprezintă numai un sistem participativ de societate, în care fiecare este respectat pentru că nimeni nu e personal favorizat. Oricine poate participa la el dacă respectă anumite reguli ; dimpotrivă, sistemul poate fi lesne ucis dacă se intră în el cu brutalități de cazarmă. În afară de mecanismul ordonării spontane, capitalismul implică un tip de om caracterizat în mod minimal prin două însușiri : (a) capacitatea de a respecta sistemul competițional al codurilor impersonale ; (b) capacitatea de a-și asuma riscuri individuale în cadrul regulilor pieții.

Firește, nimeni nu trebuie să aștepte de la capitalism ce așteaptă de la o religie. Din nefericire mulți laici rătăciți de creștinism au așteptat de la socialism (care distruge inevitabil sistemul de piață) exact ceea ce nu au mai știut să primească de la religie. Capitalismul nu poate naște și nici întreține fervori mistice. Este o soluție modestă (dar extrem de interesantă) la o problemă epistemologică circumscrisă, problemă care pînă acum a dat numai soluții incapabile să împace logica numerelor mari (căci suntem foarte mulți oameni pe planetă) cu cerința unei demnități personale minimale. După opinia mea, capitalismul este întîiul sistem care o face.



IV, 11. ADEVĂRUL ȘI ARHETIPUL

Există două poziții clasice privind poziția adevărului față de timp, firește ireconciliabile. Prima este de găsit la un spirit aristocratic și pesimist și, pentru vremea lui, deja inactual, mă gîndesc la Pindar, care susținea că „numai timpul scoate la iveală adevărul pur". Dimpotrivă, Euripide, care era un modern și un iluminist, credea că „în mersul său, timpul adeverește totul" (aici, cu siguranță, *totul* înseamnă *orice*). Împrejurarea că poziția pesimistă a fost a unui progresist, iar cea, să zicem, optimistă a aparținut unui arhaizant, sugerează de o manieră mai degrabă ironică faptul că fiecare om este sediul contradictoriu al unui enorm număr de combinații posibile între aproape toate soluțiile posibile, la toate

problemele imaginabile, indiferent dacă variantele combinate sunt în raport logic de contrarietate, excluziune, confirmare sau nu. Cum spunea I.P. Culianu, viața fiecăruia este un sistem foarte complex de fractali independenți, care se mișcă simultan în mai multe dimensiuni, după un set de reguli (dacă de reguli poate fi în genere aici vorba) pe care conștiența nu îl poate controla decît extrem de superficial. Am făcut această introducere pentru că subiectul pe care îl propun este legat de tema generală *poziția adevărului față de istorie* și pentru că acest subiect, în același timp, ilustrează următorul paradox (poate aparent) : cu cît ne pretindem mai raționali, cu atît presupozițiile arthetipale joacă un rol mai important în concepțiile noastre.

O repulsie

Subiectul meu de azi este „repulsia față de capitalism". Vreau mai întîi, în puține cuvinte, să sugerez de ce această repulsie mi se pare bizară. E un fapt că Etiopia, care numai capitalistă nu se poate spune că e, este cea care suferă de moarte endemică prin înfometare și nu țările Occidentului capitalist. Între două țări asiatice, oricare, *prosperă* și *mai suportabilă* din punct de vedere uman va fi întotdeauna cea în care funcționează eficient o economie capitalistă. În Europa există azi, în Răsărit, o întinsă zonă de lume a treia datorată opțiunii sinucigașe de a respinge sistematic capitalismul ; regula este : țările socialiste care au făcut concesii capitalismului au fost întotdeauna mai prospere și mai suportabile decît cele care, precum România, au adoptat poziții fundamentalist anticapitaliste ; la noi, mizeria și atrocitatea morală erau cu atît mai pronunțate cu cît fundamentalismul anti-capitalist era mai tenace observat. Ceea ce pare însă și mai uimitor decît ignorarea senină a acestor fapte este argumentul general folosit pentru a respinge capitalismul. De obicei, repulsia emotivă față de capitalism e în esență bazată pe oroarea „plină de omenie" pe care toți se întrec să o resimtă cît mai *vizibil*, cît mai *zgomotos*, față de ceea ce îndeobște este numit „crimele capitalismului sălbatic". E vorba, oricine își dă seama, de opinia care asociază nașterea capitalismului industrial, în Anglia începutului de secol XIX, cu mizeria și exploatarea lipsite de scrupule. În imaginarul public, această epocă este sinonimă cu *păcatul originar al capitalismului*, por-

nind de la care nimic nu se mai poate ierta, nici măcar evidentul val de prosperitate pe care l-a răspîndit peste lumea civilizată și prin care, efect neașteptat, a cîștigat și războiul rece cu o terifiantă putere anti-capitalistă. După părerea mea, moral vorbind, această opinie pornește de la o dezgustătoare calomnie. Din punct de vedere rațional, este pur și simplu o tîmpenie. Rătăcirea e cu atît mai stranie cu cît oamenii de valoare, și care nu au fost detractori ai capitalismului, precum Ștefan Zeletin (despre care Nae Ionescu spunea că este „primul mare spirit rectilin al culturii noastre"), au reluat în nume propriu inepția curentă, potrivit căreia capitalul este în mod intrinsec îmbibat de sînge și murdărie, iar începuturile capitalismului englez sunt criminale. Cum s-a ajuns la această perversitate ?

Intriga de partid

Două sunt în principal cauzele care au produs și mai apoi au alimentat această mistificare senzațională : interesele politice ale rentierilor funciari și imaginarul mitologic pastoral. Cînd, în 1926, istoricul W.H. Hutt a purces la reinvestigarea istorică a actelor prin care, *în fața posterității*, primul capitalism a fost condamnat, cel mai izbitor lucru pe care l-a descoperit a fost că, *în fața contemporanilor*, teza inumanității sistemului de fabrică era strîns legată de manevrele de partid ale conservatorilor, care, în parlament, căutau să stăvilească prin legi abortive evidenta naștere a unui nou sistem, impetuos, de cîștig : industria. Tactica adoptată atît prin moțiunile parlamentare, cît și prin agitația presei de partid, a fost genial de simplă : industria trebuie oprită pentru că e inumană. Și atunci au revărsat pe piață un enorm număr de libele, folicule, afișe, broșuri, în care erau denunțate *pur umanitar* cruzimile și atrocitățile proprietarilor de fabrici. Aici trebuie spuse imediat două lucruri. Deși omul are o nesăbuită înclinație spre eroare, iar minciuna, cum se știe, e longevivă, nu e deloc evident de ce o intrigă de partid a trebuit să devină neapărat dogmă a imaginarului public. În al doilea rînd, toate aceste denunțuri au fost urmate de rapoarte, cele mai multe publicate, în care rezultatele anchetelor parlamentare erau explicit formulate și ele infirmau termenii exaltați ai acuzațiilor inițiale. Mă voi referi mai întîi la acestea din urmă, pentru că aici au zăcut îngropate de timp cele

mai semnificative surprize (astfel că e aproape imposibil de tranșat dacă tenacitatea mistificării ilustrează teza lui Pindar sau afirmația lui Euripide).

În articolul său deja clasic („Sistemul de fabrică la începutul secolului al XIX-lea", *Economica*, martie 1926), profesorul Hutt a pus în lumină o situație care, pentru opinia publică curentă, e mai degrabă frustrantă : denunțurile privind așa-zisele cruzimi și atrocități ale proprietarilor de fabrică erau, în majoritatea cazurilor, rezultatul unor colaje abil montate, din informații trunchiate și unilaterale și din depoziții care nu erau, de regulă, de prima mînă și nici confirmate sub jurămînt. Schema invariabilă era următoarea : se lansa un raport de demascare, cu o publicitate răsunătoare în presa de partid (*Tory*) ; opinia publică prelua indignarea ; parlamentul numea o comisie de investigare (în care *tories* erau majoritari ; dar, spre cinstea lor, erau oameni de demnitate britanică, adică imparțiali), care, în marea majoritate a cazurilor, infirma categoric denunțurile (iar unele expertize, dimpotrivă, trebuiau să recunoască condițiile de viață mai bune ale angajaților fabricii față de proletariatul rural) ; dar, cum rezultatele anchetelor nu beneficiau de publicitatea presei de partid, și cum, fapt capital, presa populară era ostilă infirmării acestor denunțuri, *punctul de vedere rezonabil a sfîrșit prin a nu avea audiență.* Astfel că, la mijlocul secolului trecut, istoricii ajunseseră să citeze numai rapoartele tendențioase de demascare și niciodată rezultatele anchetelor de teren. Și cum primele conțineau de regulă numai opinii sprijinite pe fapte fie imaginare, fie serios distorsionate, în genul descrierilor gotice ale lui Dickens, relatările istoricilor au sfîrșit prin a ignora faptele, ilustrînd perfect dogmele imaginarului public.

Seducția arhetipului prost plasat

Întrebarea este : de ce imaginarul public a pretins mai degrabă o minciună decît un adevăr ? Altfel spus, de ce frauda pioasă a avut o atît de mare atracție ? Căci, trebuie să admitem, ceea ce noi azi putem aprecia că a fost, potrivit faptelor, o calomnie interesată, majoritatea contemporanilor a considerat, potrivit orizontului ei de așteptare, ca fiind un „adevăr" mai puternic decît faptele. Mecanismul acestei sincerități aberante (dar foarte răspîndite)

constă în acceptarea fără scrupul a acelor minciuni care se consideră că sunt în sensul unui adevăr mai profund decît faptele. Firește, primul semn patologic este aici : în ideea că ceea ce este poate fi infirmat printr-un adevăr mai profund decît realitatea însăși și, ca atare, ea poate fi legitim falsificată în sensul „adevărului".

Trebuie să admitem că, în consolidarea opiniei defavorabile capitalismului, cifrele și statisticile (ca expresie a realității) nu au jucat nici un rol. Hotărîtoare au fost imaginile emoționale, comandate din adînc de anumite arhetipuri pregnante. Cînd Engels, în cartea sa despre situația clasei muncitoare din Anglia, dorea să scoată în evidență mizeria capitalismului, el compara viața muncitorului industrial cu cea a țăranului. E limpede că Engels nu a cunoscut-o pe ultima și că, în fond, a fost un curios partizan negativ al celei dintîi (ca proprietar de fabrică). Dar sensul comparației sale reiese frapant din faptul că modul în care acest adept al realismului *sans phrases* descrie situația țăranilor *dinaintea* capitalismului seamănă izbitor cu modul în care Cristofor Columb îi descrie pe locuitorii pămînturilor nou descoperite : ambele descrieri se conformează în mod remarcabil arhetipului paradisului terestru. Am descris în altă parte stridențele descalificante ale acestui tip de discurs, în care criteriul realității este confiscat de dictatele imaginarului (vezi *infra*, pp. 284-285). Voi mai spune doar că omul pre-capitalist (adică Țăranul majusculat), ca și bunul sălbatic, întrupează în imaginarul colectiv funcția condiției umane restaurate (sau originare), potrivit căreia existența omului adevărat poate fi doar viața în *paradiso terrestre*. Concluzia inevitabilă este că cel mai însemnat argument emoțional în favoarea „nesfîrșitei mizerii capitaliste" nu a fost comparația cu viața reală, din care muncitorul a fost „smuls" pentru a deveni „sclav industrial" (caz în care s-ar fi văzut, cum arată istoricii, că mizeria rurală este mult mai neagră și mai lipsită de speranță decît mizeria industrială), ci din compararea unei mizerii hiperbolice cu modelul arhetipal al vieții rurale idilice, așa cum apărea acesta fie în literatura pastorală (revoluția industrială este contemporană, să nu uităm, cu romantismul literar), fie în straturile inconștiente ale arhetipului *paradiso terrestre*.

Voi încheia cu următoarea remarcă. Unul din reproșurile aduse sistemului industrial a fost degradarea morală a muncitorului în

raport cu țăranul. Pe lîngă faptul că acei orășeni umanitari își imaginau că țăranul muncește din plăcere, suge continuu bere rurală și zburdă după cimpoi sau nai în rînd cu dobitoacele cu care fraternizează, trebuie să spun că obiecțiile lor morale sînt direct nerușinate : ei reproșau salariile prea mari (deci, posibilitatea desfrîului), schimbarea dietei (carne și grîu în loc de brînză și secară), obiceiul de a bea ceai, preferința pentru „delicatesuri" și pierderea respectului față de clasele de sus. Tutunul și hainele prea des schimbate erau enumerate între ravagiile aduse de capitalism. Neseriozitatea meschin-îngîmfată a acestor obiecții nu trebuie să ne facă să trecem cu vederea că noi am moștenit o opinie care, atunci cînd s-a născut, a fost argumentată prin astfel de inepții. Cred că orice om rațional ar trebui să renunțe la opiniile bazate pe argumente prostești sau pur și simplu răuvoitor construite. Nu mă amăgesc însă că vor fi mulți cei care vor renunța cu ușurință la plăcerea de a urî fără motiv personal lucruri demult intrate în reflexul dezaprobării generale. Plăcerea de a detesta în cor face parte din resorturile profunde ale sociabilității umane, care, în acest caz precis, al capitalismului, s-a împletit fructuos cu ura față de capra vecinului.



IV, 12. EPIDEMIA DE IDEI PRIMITE

Puţini autori au fost interesaţi să mediteze sistematic asupra prostiei. Cauza, cred, trebuie căutată în opinia comună, potrivit căreia prostia este *constitutivă* : proştii, asemeni celor cu membre lipsă sau nevăzătorilor, ar fi nişte handicapaţi. Cred însă că experienţa curentă infirmă această idee. Alexandru Paleologu obişnuieşte să spună că oamenii sunt în mod natural proşti, şi că numai uneori au accese de inteligenţă. Şi eu cred că prostia este *funcţională* şi că rezultă din întrebuinţarea pe care o dăm lumii, obiectelor ei, cuvintelor şi nouă înşine. Singura metafizică a prostiei pe care o cunosc este romanul lui Flaubert, *Bouvard şi Pécuchet*, capodoperă rece, perfectă, distantă şi obiectivă. Cartea ar fi trebuit

să poarte subtitlul „Despre lipsa de metodă în domeniul științelor", pentru că, în concepția lui Flaubert, aventura prostiei constă, în mod esențial, din abuzuri și improprietăți. Bouvard și Pécuchet nu sunt deloc imbecili, adică nu sunt niște proști înnăscuți, ci fac prostește o mulțime de lucruri în principiu foarte inteligente și, deopotrivă, fac cu o seriozitate în principiu inteligentă lucruri manifest imbecile. Uzul greșit și destinația improprie reprezintă și justificarea armăturii filozofice a romanului, care este *Dicționarul de idei primite*. Ideea lui Flaubert constă în faptul că prostia, fiind în esență un comportament inadecvat, poate fi principial contagioasă. Epidemiile de prostie se transmit prin clișee, iar virusul prostiei este ideea primită de-a gata. De-a gata înseamnă aici inapt de reflecție critică : căci clișeul este fie o idee nemistuită, fie pur și simplu o tîmpenie la care, din rațiunile sociologic vorbind cele mai diverse, cei contaminați se închină cu bigotă fervoare.

Condițiile care favorizează epidemiile de prostie sunt deopotrivă morale și abisale. Cred că lenea mintală, credulitatea timorată, conformismul servil sau arogant (adică imitația și snobismul) țin de tarele morale. Ele pot fi perfect înlocuite de insondabila prostie proprie, agent, cărăuș, mobil și motor al oricărei contagiuni involuntare. Bineînțeles că, în această viziune, prostia este un soi de lipici social. La rigoare, o lume fără proști s-ar dezagrega ca urmare a lipsei unui temei al coeziunii și, de ce nu, al solidarității sociale. Marile consensuri sociale sunt inavuabil complice cu marile accese de prostie colectivă. În același chip, există unele consensuri ale comunității savanților care relevă din același mecanism : al epidemiei de idei primite. Din pletora de exemple posibile, am să aleg un clișeu care a încălzit și, sunt convins, continuă să încălzească multe suflete sensibile : este vorba de așa-numita mizerie pe care capitalismul industrial a adus-o pe lume la începutul secolului al XIX-lea (nu la noi, firește ; în țările zise – *horrible dictu !* – capitaliste).

Este deja un truism afirmația că sensibilitatea noastră este formată mai mult de cărți decît de fapte. Desigur, lucrurile par a funcționa bine numai atîta timp cît cărțile nu contrazic faptele sau, pur și simplu, se bazează pe ele. Ce se întîmplă însă atunci cînd sentimentele noastre, argumentate de cărți, sunt contrazise flagrant de realități, argumentate prin fapte ? Ei bine, sunt două posibilități : fie sensibilitatea deformează convenabil realitatea,

fie faptele sunt fără nici un comentariu ignorate sau, şi mai bine, interzise. După cum într-o societate tradiţională ritualurile sunt mai puternice decît realitatea, în societăţile alfabetizate cărţile false înving întotdeauna adevărul faptelor. Foarte puţini oameni, chiar dintre cei care cunoşteau dosarul chestiunii, s-au îndoit că descrierea mizeriei clasei muncitoare făcută de Engels în lucrarea sa *Situaţia clasei muncitoare din Anglia în 1844* ar fi realistă. Dimpotrivă. „Realismul" descrierii lui Engels părea a putea fi coroborat cu lamentaţiile bine intenţionate ale reverendului Philip Gaskell, cu mizeria plină de cruzime zugrăvită de romanele lui Dickens sau cu antipatia emfatică manifestată faţă de lumea modernă de un Thomas Carlyle. Părea nesemnificativ faptul că observaţia lui Dickens era continuu distorsionată de intenţiile emoţionale ale esteticii sale gotice, sau de împrejurarea că reverendul Gaskell ar fi fost oripilat de subtextul păgîn al idiosincraziilor lui Carlyle. Singurul lucru care îi unea pe aceşti autori, dincolo de verdictul comun asupra legăturii dintre industrie, capitalism şi mizerie, era presupoziţia că unica activitate umană sănătoasă era munca cîmpului şi că, fireşte, „ruperea de glie" a reprezentat perversitatea supremă, izvorul tuturor relelor.

Dacă încercăm o clipă să facem abstracţie de înclinaţiile lacrimogene ale sensibilităţii noastre, vom fi imediat izbiţi de faptul că descrierea lui Engels este pur mitologică. Aflăm de la acest autor că, în Anglia, apariţia industriei a despicat în două modul de viaţă al muncitorilor. Înainte de apariţia sistemului de fabrică, muncitorii vegetau într-o existenţă dreaptă, paşnică şi confortabilă, ghidaţi de probitate şi trăind pios ; ei nu trebuiau să se spetească muncind, făceau ce voiau şi totuşi cîştigau exact cît le trebuia ; muncitorii practicau munci sănătoase pe cîmp sau în grădină, munci care erau în sine recreative, compatibile cu jocurile educative, care le stimulau sănătatea şi vigoarea ; moraliatea lor nu era egalată decît de vigoarea lor fizică, iar copiii le creşteau cu frica lui Dumnezeu, într-o idilică simplicitate prosperă (celor increduli faţă de fidelitatea rezumatului le recomand recitirea cu ochi lucid a întregului fragment). În schimb, afirmă Engels, tot ce ţine de epoca industrială trezeşte oroare şi indignare, căci clasa muncitoare trăieşte în condiţii inferioare celor puse la dispoziţie de ţăran animalelor sale domestice. În concluzie, apariţia industriei i-a sărăcit pe săraci şi i-a îmbogăţit pe bogaţi, iar capitalismul,

produs al nevoii de arme și al mărfurilor de lux, a transformat un popor de țărani prosperi într-o populație, exploatată la sînge, de sclavi industriali. Ideea că producția industrială nu poate îmbunătăți nivelul de trai al celor mulți, pentru că ea amplifică în mod demențial exploatarea capitalistă, combinată cu credința că răul profund al lumii moderne este capitalismul, care înseamnă exploatare, a domnit nestingherită peste creierele mînuitorilor de idei timp de mai bine de un secol. Hegemonia acestei idei false, care este o fraudă a bunelor intenții greșit orientate, explică atît sensibilizarea opiniei publice la asertiunile (aproape întotdeauna infirmate de fapte) ale socialiștilor, cît și succesul popular al, de pildă, melodramelor voioase imaginate de Chaplin (*Timpuri noi*, &c.).

Înainte de a încerca să argumentez falsitatea afirmației lui Engels, aș dori să sugerez tipul de imaginar căruia, de drept, îi aparține. O dată cu marile descoperiri geografice, regula recesivității faptelor în raport cu teoria a fost încă o dată verificată : prima idee pe care Europa și-o face despre oamenii descoperiți în Lumea Nouă nu este inspirată de *imaginea* acestora, ci de *imaginarul* bunului sălbatic, variantă europeană ajustată a credinței în perfecțiunea începuturilor, care dă consistență mitului vîrstei de aur. Cu puține excepții lucide, secolele XVI, XVII și XVIII ne-au lăsat o imagine a societăților primitive în mod incredibil falsificată de ideea că civilizația corupe și că viața în mijlocul naturii (*i.e.*, apartenența la glie) asigură în mod spontan libertatea, eliberată fiind de sub jugul muncii, fericirea individuală și așa mai departe. Tot ce părea limitare a vieții moderne era bovaric pus pe seama trecerii de la traiul patriarhal la cel contemporan. Aproape toate relatările de călătorie în pămînturile recent descoperite vorbesc de o stare de fericire care este anterioară civilizației, și a cărei condiție de existență constă tocmai în eliminarea acesteia. Același tip de imaginar, hipnotizat de ideea perfecțiunii sălbatice, subjugă și raționamentele lui Engels, făcîndu-l să asimileze ceea ce a destrămat revoluția industrială din Anglia, adică economia țărănească, cu vîrsta de aur. E izbitor faptul că imaginile de care uzează cu inconștientă dezinvoltură Engels (dreptate spontană, pietate, confort natural, muncă asimilată recreației, vigoare fizică și mentală excepțională &c.) sunt toate luate din arsenalul reprezentărilor privind viața paradisiacă în timpul Vîrstei de Aur. Limbajul ritual

al descrierii lui Engels este explicabil prin faptul că schema sa de gîndire reproduce situațiile antitetice deja prezente în structura mitului bunului sălbatic, peste care cade fără să vrea. Evident că, în aceste condiții, *realismul* criticii operate de acest autor trebuie privit cu multă circumspecție.

Să ne întoarcem acum asupra faptelor. Esențialul tezei lui Engels constă în afirmația că producția industrială a înrăutățit catastrofal condițiile de viață ale muncitorilor. Or, din punctul de vedere al istoriei economice, chestiunea standardului de viață al muncitorilor în Anglia anilor 1790-1830 a fost definitiv tranșată printr-un articol publicat de T.S. Ashton în 1949*. Rezultatul investigației sale diferă atît de mult de vulgata socialistă, care are avantajul că măgulește sensibilitatea populară și că lingușește foarte eficient mila de sine însuși a ratatului mediu, încît acest rezultat s-a impus numai în lumea profesioniștilor istoriei economice, reușind în mică măsură să pătrundă și în comunitatea istoricilor, care rămîn, în majoritatea lor, adepții ortodoxiei vechiului mit al Vîrstei de Aur ucise de capitalism. Dincolo de judecățile bazate pe forța sau abilitatea adjectivului, care, trebuie să recunosc, au contat cel mai mult în longevitatea erorii de care mă ocup, argumentele invocate de detractorii capitalismului susțin, în esență, următoarele două enunțuri : (1) industria nu sporește bunăstarea muncitorilor, pentru că proletariatul este ruinat de apariția mașinii ; (2) sistemul de muncă în fabrică a fost inventat pentru nevoile producției de război și ale articolelor de lux, fiind total nefolositor celor care produc prin muncă aceste bunuri. Ultima aserțiune este pur și simplu o minciună factuală, ușor de refutat prin simpla colaționare a nomenclatorului de produse industriale din preajma anului 1800. Majoritatea produselor create în sistemul de fabrică erau destinate pieței veniturilor medii și mici. Bunăoară bumbacul, despre care s-a afirmat că era destinat nevoilor de lux ale curții regale, în realitate acoperea, prin *cantitățile* produse industrial, cererea de pînzeturi pentru haine a muncitorilor englezi și a țăranilor din India. Înlocuirea bumbacului

* „The Standard of Life of the Workers in England, 1790-1830", *Journal of Economic History*, Supplement IX, 1949, reluat in : F.A. Hayek (ed.), *Capitalism and the Historians*, The University of Chicago Press, 1954, Part II, Chap. 4, pp. 123-155.

prin lînă nu este, cum vrea Engels, un semn al detracării vestimentației, ci o consecință a creșterii consumului de săpun, care e atestat de statistici : cum lîna intră la apă, populația s-a orientat spre un material textil capabil să concilieze rezistența la purtat cu noul sentiment de igienă. Vă amintiți poate că William Cobbett, cel care își popula feeriile pastorale cu țărani euforici, care înjunghie boi și beau cu vigoare bere blondă, vedea în generalizarea consumului de ceai semnul degradării alimentației. E suficient să spunem că, dimpotrivă, consumul de ceai presupune un consum de zahăr sporit, care, dacă a putut fi cumpărat, înseamnă că au existat bani disponibili pentru un produs ce depășea nevoile stricte.

Ideea fixă potrivit căreia capitalismul sărăcește societatea conduce la denaturarea chiar și a celor mai evidente fapte. S-a afirmat că introducerea cartofului în dieta zilnică a muncitorilor a reprezentat un fapt negativ, argumentîndu-se că „acest" aliment ar fi dăunător sănătății (!). În realitate, veniturile pe cap de locuitor au crescut cu 100 % între 1780 și 1850, iar creșterea producției a fost constantă, ceea ce înseamnă că piața se lărgea continuu. Trebuie amintit că această creștere industrială a asigurat existența fizică a exact acelui surplus demografic care îi smulgea în 1798 lui Malthus cele mai pesimiste predicții, bazate pe disparitatea dintre cele două tipuri de progresii. Or, ce înseamnă de fapt aceasta ? Înseamnă că logica dezvoltării capitaliste, departe de a fi produs mizeria care i se pune în sarcină, a creat, dimpotrivă, singurele condiții capabile să asigure supraviețuirea acelui surplus demografic. Proletariatul căruia i se plînge îndeobște de milă nu a fost *sărăcit* de capitalism, ci a fost pur și simplu *salvat* de la moartea la care îl condamnau atît legile lui Malthus, cît și societatea pe care Engels, Gaskell, Cobbett & Co. au cîntat-o atît de „convingător", și care, de secole, rezolva problema surplusului de populație prin eliminare, adică prin acel tip de „selecție naturală" care lovește și azi, necruțător, populațiile din Africa.

Bineînțeles că mizeria a existat : dar onestitatea intelectuală pretinde să distingem între mizeria somaleză și cea capitalistă și să o preferăm pe ultima, chiar și numai pentru motivul că este dinamică, adică dispare pe măsură ce sistemul industrial se consolidează. În mod ironic, sensibilitatea față de mizerie este și ea o consecință a prosperității capitaliste : într-adevăr, sentimentul suferinței economice devine intolerabil numai în momentul în care bunăstarea din jur crește suficient de rapid încît să facă realizabilă

dorința de a o depăși încă mai mult. Într-un sistem bazat pe mizerie stagnantă, sentimentul suferinței economice nu a fost niciodată observat. Suferința se naște din comparație, iar muncitorii englezi de la începutul secolului trecut nu se comparau cu alții *de aiurea* care să o ducă mai bine, ci cu aceia dintre ei pe care sistemul de fabrică îi făcuse mai prosperi. În cîțiva ani, imediat după încheierea războaielor napoleoniene, muncitorii englezi au beneficiat de scăderea dramatică a prețului textilelor, și-au înlocuit saboții din lemn cu ghetele de piele, și-au îmbogățit alimentația cu ceai, cafea, zahăr și cartofi, au căpătat obiceiul de a purta ceasuri de buzunar și de a frecventa întruniri la care proaspăt apărutele ziare populare erau comentate : toate acestea, își dă seama oricine, contrastează puternic cu mizeria gotică în care Dickens își arunca, cu oarecare nesănătoasă plăcere, personajele. Pe de altă parte, nivelul de trai al acestor muncitori căinați de Engels va deveni peste cîteva decenii standardul invidiat de muncitorii celorlalte țări europene.

În încheiere, aș dori să fac observația că marile resentimente istorice nu se constituie la întîmplare. Ele urmează o lege cu totul stranie, care pretinde ca cel a cărui moarte este cerută să fie întotdeauna Isus și niciodată Baraba. De ce ? Găsesc acest mister insondabil. Fără sistemul producției industriale, adică fără capitalism, nici o civilizație nu a putut vreodată ieși din regula stagnării, care este legea universală a oricărei culturi materiale, infirmată numai de Occident, tocmai datorită *descoperirii* capitalismului. Și totuși, asemeni castorilor despre care Cervantes relata că, urmăriți, își mănîncă testiculele, instinctul primar al societății noastre este să deteste chiar principiul prin care subzistă și crește. În ciuda falimentului său multiplu și strigător la cer, socialismul, cu ofensatoarele lui idei de control și comandă, este în continuare îndrăgit și, din acest motiv, nu e nici o clipă exclusă revenirea lui în forță. În schimb liberalismul, care este filozofia naturală a capitalismului, cu ideea lui de ordine spontană și libertate individuală inalienabilă, este în mod sincer detestat de majoritatea sufletelor sensibile. Această perversitate mă tulbură. Consider că admirația pentru idei care aservesc (și impun libertății restricții) ține de un defect de caracter, care e contagios sub forma acelei adulații bigote și sinucigașe numite socialism. Setea de a se aservi a sufletului uman e insondabilă. Totuși, afinitatea pentru ideile prostești nu e deloc nevinovată.



IV, 13. ISTORICII ȘI CAPITALISMUL

Cîteva paralogisme

Pentru motive care au fost analizate de cîteva inteligențe strălucite ale acestui secol (F.A. Hayek, B. de Jouvenel, Jean-François Revel), imaginea capitalismului a fost amplu și respingător desfigurată de istoriografia cu trecere în fața opiniei publice. Potrivit acestei imagini, industria ar fi detracat modul de viață tradițional al claselor sărace, aducînd în lume o mizerie fără precedent, sporită prin jaful ahtiat al unui egoism care, prin ferocitate și arbitrar, ar constitui singura lege a capitalismului. În

abisurile imaginarului popular, aceasta este imaginea care încă domină instinctele oricărei viscerale opțiuni pentru stînga. Trebuie spus că faptele dezmint categoric această imagine, deși, cum am arătat în altă parte, nu faptele au stat la originea acestei reacții, ci conjugarea propagandei ostile fabricii cu resuscitarea, prin intermediul romantismului literar, a vechiului arhetip privind viața paradisiacă a *omului natural*. Astfel că, deși în mod explicit respingerea capitalismului era făcută în numele faptelor, presupoziția implicită care a argumentat repulsia emotivă împotriva lui a fost sentimentul că *omul natural* este incompatibil cu capitalismul. Și, cum se întîmplă întotdeauna cînd arhetipurile sunt traduse *conștient* în viața cotidiană, paralogismele au fost cel mai însemnat aliat a ceea ce pînă nu demult se numea „traducerea în viață".

Primul paralogism a constat în nefireasca alianță a radicalilor de stînga cu poezia nobilului bun și drept, proprietar de latifundii și de țărani, dar stîlp al luptei împotriva stricăciunii urbane. Al doilea, îmbrățișat de „umanitariștii" anti-capitaliști fără nici un discernămînt, a constat în identificarea omului natural cu țăranul arhetipal, iar a țăranului arhetipal cu viața rurală a secolelor XVII și XVIII. Învelit în iraționala atracție exercitată hipnotic de ideea regresiunii sociale la natură, paralogismul citat s-a cuibărit în mințile tuturor cu forța unui argument irefutabil. Firește, nu doar logica se găsea în impas. Să ne amintim că mitul bunului sălbatic, în numele căruia Rousseau (această „tarantulă morală" – cum l-a numit Nietzsche) a condamnat civilizația timpului său, a fost invocat cîteva generații mai tîrziu de radicalii de stînga, în numele său, tocmai în favoarea subreptice a economiei senioriale, pe care Rousseau o detestase. În fine, ultimul paralogism interesant s-a maturizat într-un chip semnificativ abia o dată cu istoria mai recentă a detractorilor capitalismului. În fond, ceea ce toată stînga reproșează inconștient capitalismului este miraculoasa sa reușită, pe care absolut nimeni, în secolul al XIX-lea, nu a prevăzut-o. Dimpotrivă, potrivit mentalității de stînga, capitalismul trebuia să dispară, fie pe cale revoluționară, fie prin „logica" injustiției sociale. Raționamentul decurgea cam așa : capitalismul producea mizerie la începutul secolului al XIX-lea ; dacă el nu mai generează azi nenorocirile de atunci, este pentru că opinia publică, pusă în mișcare de *ideile stîngii*, l-a obligat să se reformeze ; deci ideile stîngii (egalitarism etatist, limitarea sau desființarea libertății

pieței prin economie dirijată de Stat etc.) trebuie să înlocuiască sistemul de producție capitalist (libertatea proprietății, piață liberă etc.). Falsitatea acestui raționament sare în ochi. Totuși, insist asupra faptului că nu logica dă seama de reacțiile anti-capitaliste, ci anumite presupoziții extrem de înrădăcinate și, din nefericire, foarte populare. E sigur însă că un sistem economic mai puțin prosper ar fi fost mult mai puțin înjurat : căci, potrivit logicii abisale a inconștientului uman, detractorii cei mai încrîncenați ai capitalismului sunt tocmai beneficiarii săi cei mai indolenți. Și, din nefericire pentru cauza lui, beneficiari ai capitalismului au ajuns, azi, aproape toți (chiar și puținii care nu profită direct, profită prin ajutoare sociale care, în orice țară necapitalistă, ar părea astronomice).

Ce spun istoricii ?

Împotriva curentului general, ostil capitalismului, s-au ridicat cîțiva istorici factuali, care, uimiți de neconcordanța faptelor *atestabile* cu interpretarea aproape unanim admisă, au documentat punctul de vedere contrar. În două articole care au făcut dată, W.H. Hutt („Sistemul de fabrică la începutul secolului XIX", 1926) și T.S. Ashton („Nivelul de trai al muncitorilor în Anglia anilor 1790-1830", 1949) au demonstrat de o manieră convingătoare că ceea ce în interpretarea socialistă a istoriei vizate se considerau a fi *fapte* erau în realitate simple mituri sau opinii dogmatice. Nu este posibil să reluăm aici fondul argumentării lor, cu atît mai puțin să expunem din nou faptele*. Este suficient să punem la punct doar cîteva acuzații tradiționale. Cea cu impactul emoțional cel mai pronunțat privește exploatarea copiilor în fabrici. S-a spus că proprietarii perpetuau cu sistemă cruzimi împotriva lor, întrucît aceștia erau mai ușor de exploatat : Hutt, pe baza probelor, dezminte categoric aceste acuzații. Discuția însă nu se poate încheia aici, căci practica folosirii copiilor la munca adultă trebuie evaluată în raport cu obiceiurile epocii, nu în raport cu

* Cititorul interesat poate consulta F.A. Hayek (ed.) : *Capitalism and the Historians*, 1954 și 1963, unde sunt reproduse cele două articole și este făcută, între alte considerații, o aducere la zi ; ca și, dintr-un punct de vedere mai eseistic : Henri Lepage, *Demain le capitalisme*, 1978, capitolele II și III, în special „L'Histoire défalsifiée", pp. 61-90.

standardele noastre (standarde care, ele însele, sunt un efect al evoluției ce a fost făcută posibilă de capitalism). Or, ce descoperim aici ? În economia familială, copiii erau *întotdeauna* folosiți la muncă ; în contextul apariției industriei, cei mai viguroși au fost păstrați la cîmp, în timp ce „slăbănogii" erau trimiși de familiile lor în fabrici, *pentru că munca în fabrică era considerată mai ușoară decît cea agricolă*. Înainte de a acuza capitalismul, trebuie să chestionăm legislația cutumiară a muncii infantile în gospodăriile familiale. Dimpotrivă, caracterul *public* inacceptabil al acestei situații a grăbit o legislație de protecție imediată, astfel încît copiii de fabrică au ajuns în scurt timp să fie mai protejați decît cei rămași la cîmp. Poate că lucrul cel mai greu de înțeles pentru noi azi este că înșiși părinții s-au opus reducerii orelor de muncă pentru copiii lor, motivîndu-și opoziția prin scăderea venitului furnizat de aceștia. De altfel, aceeași opoziție a întîmpinat-o reducerea orelor de muncă pentru adulți din partea celor care, în principiu, ar fi trebuit să fie cei mai interesați în reducerea lor, adică a muncitorilor. Mai mult, ochiul nostru partizan educat reține cu indignare mizeria orașelor industriale, dar trece cu ușurință peste mizeria paralelă, mult mai șocantă, și de nenumărate ori descrisă, a săracilor rurali. Sentimentalismul dulceag (dar în fond, prin nesimțire, atroce) al fixației orășenilor pentru valorile pastorale a mascat enorma mizerie a lumpenilor sătești. Ironia face ca mizeria sătească să fi fost treptat eradicată tocmai prin legislația muncii introdusă de sistemul de fabrică. Cîteva exemple. În privința dietei comune, capitalismul a introdus o îmbunătățire considerabilă : dacă țăranul mediu trăia cu pîine de secară, brînză, lapte și bere, primii muncitori industriali au trecut la pîinea din grîu, la cartofi, carne, ceai și zahăr. Hainele manufacturate au luat locul celor artizanale pentru că primele s-au dovedit mai ieftine și nu pentru că viața s-a degradat, iar înlocuirea saboților din lemn cu cizmele de piele (pe atunci nu existau înlocuitori) nu poate fi în nici un caz interpretată ca un semn de mizerie, așa cum s-a încercat să se argumenteze în privința ceaiului sau a înlocuirii lînii prin bumbac (să nu uităm că ceaiul a pretins zahăr, care era în secolul al XVIII-lea o delicatesă, or, la începutul secolului al XIX-lea consumul lui se generalizase, iar lîna, întrucît intră la apă, nu putea fi spălată prea des, ceea ce înseamnă că abandonarea ei a implicat inevitabil și o sporire a igienei, de neimaginat în gospodăria

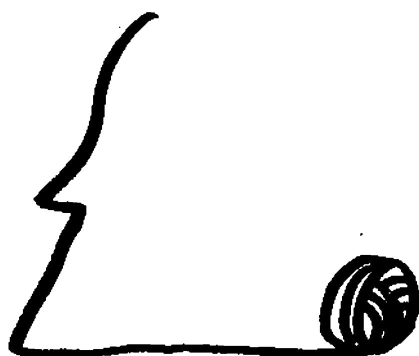
rurală). Concluzia e imediată. Mizeria, firește, a existat : dar *numai* în raport cu standardele noastre, în nici un caz în raport cu mizeria sătească, față de care inconvenientele traiului muncitoresc au fost în mod cert mai puțin numeroase.

Primul miracol economic a fost britanic, nu japonez

Puțini mai vor azi să știe (ne-o amintește Ortega y Gasset într-o notă de subsol la *Revolta maselor*) că Anglia a fost pînă aproape de sfîrșitul secolului al XVIII-lea țara cea mai săracă din Occident. În cîteva generații, ea a devenit cea mai prosperă din lume. Acest miracol nu este comparabil decît cu neverosimilul succes economic nipon de după război, sau cu cel sud-coreean de azi. Ei bine, acest miracol a fost transformat în contrariul lui, acreditîndu-se teza stupefiantă că tocmai sistemul economic prin care Anglia a devenit prima putere a lumii, *id est* capitalismul, a constituit în realitate cauza celei mai negre mizerii pe care insularii au cunoscut-o vreodată. Perversitatea acestei teze stîngiste este patentă, dacă o situăm în perspectivă demografică. Pînă la apariția capitalismului, logica materială a istoriei a fost stagnarea. În termeni individuali, supraviețuirea însemna posesia uneltelor muncii. Dincolo de ravagiile endemice ale lipsei de igienă, demografia era reglată *în jos* prin foamete : cum numărul uneltelor suplimentare era redus, proporțional redus era și numărul celor care puteau supraviețui prin acest excedent. Restul, ne învață demografii, *crăpa*. Firește, nimănui nu-i trecea prin cap, într-o astfel de economie, să numească acest tip etiopian de selecție „injustiție socială“ (a fost necesară prosperitatea adusă de capitalism pentru ca *sensibilitatea economică* să se poată naște și să se poată în mod eficace manifesta). Aceasta era, foarte schematic, situația avută în vedere de Malthus cînd, în 1798, atrăgea atenția asupra disparității catastrofale dintre aritmetica resurselor alimentare și progresia geometrică a creșterii populației. Ajustarea s-a făcut dintotdeauna, în orice societate economic stagnantă, prin moartea silită a excedentului de populație. Or, începutul secolului al XIX-lea înregistrează simultan răspîndirea rapidă a capitalismului industrial și o remarcabilă creștere demografică. Sensul acestei observații e limpede. Masa umană despre care detractorii capitalismului susțin că a fost adusă de capitalism la ruină și

mizerie reprezintă exact surplusul de populație pe care economia rurală îl condamna la moarte și care a fost salvat tocmai prin mijloacele puse la dispoziție de capitalism. Încă de la apariția sa, capitalismul a pus în lume un nou tip de logică economico-socială : este prima societate în care „un grup de oameni găsește că este în interesul său să întrebuințeze cîștigurile personale pentru a furniza noi instrumente de producție celor care, fără ele, nu și-ar fi putut realiza nici măcar subzistența“ (F.A. Hayek, „History and Politics“). Chiar dacă *integrate* prin valori diverse, care pot să nu aibă nici o legătură cu capitalismul, *toate* societățile moderne sunt *agregate* economic prin capitalism. Pentru supraviețuirea noastră fizică, acest fapt oferă un temei consistent de speranță.

În rest, și întrucît mă privește, găsesc că viața nu a fost niciodată mai respirabilă, mai demnă, mai umană, mai puțin degradantă *pentru marele număr* (din care, nefiind de viță nobilă, fac parte) decît în capitalism. Cred că vituperarea lui în numele a ceea ce el nu pretinde că poate face e nătîngă. Dimpotrivă, refuzul capitalismului de a se înveșmînta în vreuna din numeroasele soteriologii care pululau nevrotic la începutul secolului al XIX-lea îmi pare un act de decență superioară. Comunismul, care e soteriologia de stînga prin excelență, te ucide trîmbițînd în toată lumea că tocmai a reușit să te salveze ; mai modest, capitalismul îți oferă salvare fizică și nu își extrage de aici nici un merit : decurge din logica funcționării sale. Dar respingerea capitalismului nu este doar ilogică, este și inumană. Ar trebui să fie clar oricui că fără capitalismul din cele cîteva țări care îl practică azi fără complexe, adică cu succes, în numai cîțiva ani populația Pămîntului s-ar reduce prin molime și înfometare la jumătate. Or, dacă ne gîndim la enorma bogăție produsă parcă în virtutea inerției în atît de puține locuri de pe glob, putem spune că niciodată atît de mulți nu au datorat atît de mult atîtor de puțini, ca în epoca în care umanitatea a cunoscut beneficiile capitalismului.



IV, 14. VIRTUȚILE EPISTEMOLOGICE ALE CAPITALISMULUI

Pentru noi, modernii de azi, răspunsul clasic la întrebarea privitoare la capitalism a fost dat la începutul acestui secol de Max Weber, în cartea *Etica protestantă și spiritul capitalismului* (tipărită între 1904-1905, cu ediția definitivă în 1920). Voi încerca în acest articol să schițez anatomia acestui răspuns și să îi indic implicațiile. Să începem prin a rezuma teza lui Weber.

Max Weber pornește de la constatarea unei corelații statistice între succesul capitalist în Germania și formația protestantă. Pentru a explica această corelație, el pune în legătură succesul capita-

list cu consecințele psihologice ale noțiunii de *predestinare*, care, în legătură cu chemarea/datoria lumească a fiecărui om, a fost dezvoltată cu o deosebită severitate logico-teologică de către Calvin și urmașii săi. Potrivit acestora, valoarea libertății voinței, pentru mîntuire, este nulă : nimeni nu poate influența deciziile divine, iar iadul este destinul inevitabil al majorității zdrobitoare a oamenilor. Firește, presiunea psihologică a unei astfel de insecurități ontologice este insuportabilă ; dar, argumentează Weber, leacul a fost găsit în elaborarea unui tip de comportament capabil să îl pună pe om în condiția unei așteptări prielnice, care a format temeiul eticii protestante : represiunea patimii trupești, abnegarea de la interesul egoist, succesul în munca dată de Dumnezeu, adică, în fond, atașamentul gospodăresc față de crearea unei lumi mai ordonate. Astfel a rezultat un comportament social bazat pe identificarea chemării prin care Dumnezeu ne alege cu atașamentul față de munca la care Dumnezeu ne condamnă, potrivit Căderii (în germană, *Beruf* înseamnă atît „vocație", cît și „meserie"), la care se adaugă cultul pentru zgîrcenie, înțeles ca abstinență ascetică față de profitul adus de roadele muncii. În rezumat, Max Weber susține că acest tip de comportament a făcut posibilă acumularea de capital, pe care vechea morală senioriala, axată pe generozitate și risipă, o defavoriza complet. Astfel, ethosul înrădăcinat în absolutul predestinării și în teroarea față de iad a cristalizat soluția intermediară „Dumnezeu cheamă pe fiecare după *meseria* pe care i-a dat-o", care, în cele din urmă, a dus la spiritul econom și ordonat al capitalismului.

Acestei teze i se pot aduce cel puțin două obiecții interesante. Prima obiecție se întemeiază pe următoarea observație : calvinismul, pe teologia căruia își construiește Weber argumentul, nu era riguros echivalent cu protestantismul, iar capitalismul a fost chiar de la nașterea lui o realitate mai vastă decît geografia protestantă. A doua obiecție privește structura internă a argumentului : e într-adevăr dificil de înțeles cum anume un pesimism ontologic atît de radical precum cel profesat de Calvin a putut conduce la o etică socială afirmativă și, în fond, permisivă. Să nu uităm că acest spirit, cel puțin la Geneva, și anume între 1535 și 1725, cînd principiile absolutiste ale primilor reformatori calviniști au dominat fără rival în conștiințele laicilor, a produs o respingătoare

teocrație administrativă, fundată într-un colectivism de fier, care era foarte diferită de principiul toleranței interesate a burghezilor.

Dezvoltată cu o erudiție impresionantă, prima obiecție a constituit miezul criticii la care Werner Sombart a supus teza lui Weber, în cartea sa *Der Bourgeois* (1913). Scheletul argumentării sale este următorul : dominanta moralei propuse de Sf. Toma din Aquino (1225-1274 ; canonizat la 18 iulie 1323) este raționalizarea vieții ; odată interiorizat principiul acestei morale, apare ca fiind foarte firească extinderea principiului raționalizării și la viața economică ; or, ideea de cîștig și raționalismul economic, care sunt esența capitalismului, nu reprezintă altceva decît aplicarea în economie a unor reguli pe care religia creștină, așa cum o înțelegea Sf. Toma din Aquino, le propunea vieții în general. Între alte argumente, care nu interesează aici, Sombart a susținut ideea că interiorizarea moralei tomiste naște stări psihice care, prin chiar natura lor, sunt favorabile spiritului capitalist. E poate interesant să ne amintim că, pentru Marx, creștinismul nu este, în fond, decît traducerea ideologică a unei stări economice specifice, care este capitalismul. Firește, în ciuda polemicii sale cu Marx, teza lui Sombart pare a fi mai degrabă răsturnarea afirmației acestuia, sub forma : capitalismul nu este, în fond, decît aplicarea sistematică la economie a principiilor creștinismului. Mai interesant este însă faptul că Max Weber însuși a fost conștient în mod implicit de această obiecție, prima în enumerarea noastră.

Și anume, în argumentarea tezei sale, Weber oscilează între două formulări care nu sunt echivalente, și pe care le folosește indistinct. Pe de o parte, el pare să creadă că protestantismul ca atare, în sine, este posesorul unic al acelui ethos care a permis dezvoltarea sistematică a economiei raționale (prin capitalism, Weber înțelege obținerea profitului și reînnoirea lui continuă prin organizarea rațională a muncii libere, singura care permite o exactă calculație economică). Pe de altă parte, el înclină să admită că nu protestanții în ansamblu, ci puritanii, iar dintre aceștia mai degrabă numai sectarii acestora, sunt cei care se află de fapt la originea capitalismului. Într-o notă de subsol, Weber subliniază faptul că a fi minoritar din punct de vedere național sau religios, chiar și atunci cînd te afli în posesia puterii politice, este de „fundamentală semnificație pentru dezvoltarea *ethos*-ului favorabil capitalismului". Rezumînd, prima formulare a argumentului

lui Weber susţine că esenţialul constă în *spiritul unei anumite religii*, în timp ce a doua formulare afirmă că *marginalitatea în raport cu ceea ce este îndeobşte admis de comunitate* constituie elementul creator care a amorsat dezvoltarea capitalistă. În prima formulare a tezei sale, Weber are ca precursor un autor pe care nu îl citează, şi anume pe Alphonse de Candolle, cu a sa *Histoire des sciences et des savants depuis deux siècles* (1873). A doua formulare a tezei lui Weber apare pentru prima dată în opera unui om faimos al secolului al XVII-lea ; este vorba de William Petty, care a scris între 1670 şi 1676 cartea *Political Arithmetic*, publicată postum în 1690, şi pe care Weber o citează.

Prima lecţie epistemologică a capitalismului cred că poate fi extrasă din această a doua formulare a tezei lui Max Weber, potrivit căreia progresul social porneşte din iniţiativa marginalilor. Astfel, generalizînd-o, putem spune că fiecare nouă fază a dezvoltării este creaţia celor care se ridică din poziţii periferice, care sunt minoritari, şi care sunt animaţi de voinţa de a se legitima printr-o nouă structură socială, capabilă să le susţină marginalitatea. Voinţa de legitimare provoacă efortul creaţiei sociale, or, creaţia fertilă este singurul temei al legitimităţii istorice. Marginalitatea se justifică istoric prin realizarea creaţiei, iar sociologic prin eficacitatea ei. Capitalismul, prin chiar împrejurările apariţiei sale, a legitimat principiul potrivit căruia aptitudinea creatoare nu este apanajul unei religii date, ci „aparţine mai degrabă părţii heterodoxe a populaţiei“ (W. Petty). *Nonconformismul faţă de inerţia letargică a majorităţii este un izvor sigur de energie creatoare*. (Fireşte, unii au recunoscut aici dialectica *provocării* istorice, prin care Arnold J. Toynbee distingea între „majorităţile necreatoare“ şi „minoritatea creatoare“, sursă a dinamicii oricărei civilizaţii *în creştere* ; cf. *A Study of History*, vol. 3, 1933.)

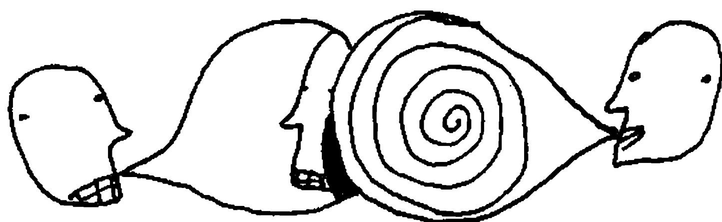
Să revenim acum la a doua obiecţie care poate fi adusă tezei lui Weber : ea se referea la dificultatea de a deduce din pesimismul ontologic cel mai extrem o teologie socială capabilă să justifice valorizarea cea mai deplină a lucrurilor lumeşti. Desigur, Weber oferă cîteva sugestii preţioase în sprijinul validităţii ideii sale : sacrificarea fericirii legate de plăcere conduce la gravitate, iar seriozitatea fără speranţă pe care o dă simultan atît certitudinea iadului cît şi veracitatea absolută a lui Dumnezeu poate forma sufletul cel mai nimerit pentru nişte soldaţi disciplinaţi, nişte

comercianți cinstiți, niște muncitori sîrguincioși sau niște bancheri care văd în realizarea profitului un soi de asceză. Dar esențialul ecuației *meserie lumească = chemare divină* stă în soluția pe care acei oameni au știut să o dea întrebării „cum poate fi anticipată voința lui Dumnezeu, pentru fiecare caz în parte ?" Nu doar că a fi cinstit înseamnă a fi pe placul lui Dumnezeu, dar faptul de a face avere prin efort lucrativ a fost interpretat ca un semn vizibil al alegerii făcute de Dumnezeu ; cum s-a exprimat Henri Hauser, ca „un fel de anticipare temporală a făgăduințelor vieții viitoare" (*La naissance du protestantisme*, 1940). Prin răsturnarea axiologiei medievale, bogatul ajunge să fie valorizat ca un indicator teologic al succesului și nu mai este, ca pînă atunci, sortit cu pestilență infernului.

Această modificare de accent este esențială. Schimbul și producția de mărfuri devin un soi de loc intermediar, între voințele individuale, total neputincioase, și voința lui Dumnezeu, absolută și universală, în care se realizează transmiterea de semnale între planul divin al predestinării și acțiunile individuale. Acest loc intermediar, un fel de piață incontrolabilă a procedurilor impersonale, este, conceptual și epistemologic vorbind, invenția capitală a *ethos*-ului protestant calvinist. Potrivit acestui principiu, decizia confirmării nu îmi aparține nici mie, nici vreunui terț, ci succesului operației întreprinse de mine într-un spațiu al schimbului pe care nu îl controlează nimeni și care, potrivit fericitei formulări aparținînd lui Adam Smith, pare a fi ținut în funcționare optimă de o *mînă nevăzută (invisible hand)*. Ei bine, acestui loc intermediar, care mediază semnale ce există numai prin el și care încorporează o cunoaștere altminteri inaccesibilă, îi corespunde funcțional și epistemologic noțiunea de piață liberă, așa cum a descris-o F.A. Hayek în lucrarea sa *Law, Legislation and Liberty* (vol. 3, 1979 : *Epilogue*).

A doua lecție epistemologică a capitalismului constă în fertilitatea cognitivă impresionantă pe care a dovedit-o ceea ce am numit aici *piața procedurilor impersonale* care, cum am arătat, reprezintă o consecință inevitabilă, deși nu imediat evidentă, a tezei lui Weber. Ideea existenței unui spațiu intermediar al validării s-a născut din necesitatea de a oferi o soluție la presiunea psihologică insuportabilă la care era supus imaginarul calvinist. Căci, îmi pare evident, arbitrariul absolut în ceea ce privea mîn-

tuirea personală nu părea să favorizeze gîndul utilității strădaniei seculare. În orice caz, nu direct. Schema conceptuală weberiană devine însă imediat accesibilă în termeni de piață liberă, potrivit sugestiei oferite de Henri Hauser. După cum totalitatea informației încorporate în mărfuri nu poate fi extrasă prin planificare, ci numai prin intermediul participării tuturor agenților economici la un spațiu comun, impersonal și care nu depinde de voința individuală a nimănui, în care cunoașterea fiecăruia este comunicată tuturor nu direct, ci prin intermediul costurilor și prețurilor, la fel și voința lui Dumnezeu, care nu poate fi cunoscută direct, este făcută manifestă într-un teritoriu neutru, în care succesul în afaceri este un posibil semn de elecțiune. A doua virtute epistemologică a capitalismului poate fi formulată și astfel : *există o formă de cunoaștere care nu poate fi explicitată verbal și care nu poate fi desprinsă de existența care o încorporează ; dar care poate fi descifrată prin operațiile pretinse de participarea acelei existențe la piața procedurilor impersonale.*



IV, 15. POT FI TRADUSE SISTEMELE POLITICE ?

Am să pornesc de la o observație elementară, care, bănuiesc, s-a impus oricui a încercat vreodată să fie fidel (vreau să spun fidel cu adevărat, așa cum, într-o piesă de Henry de Montherlant, se afirmă că *il n'est pas permis de l'être.*) **Traducerea nu este întotdeauna posibilă.** Altfel spus, există sisteme care nu sunt în mod absolut traductibile. Această afirmație admite în opinia mea următoarea conjectură interesantă : **sistemele politice care sunt absolut traductibile sunt niște rele sisteme politice.** Înainte de a încerca să argumentez conjectura făcută, voi spune că, prin ea, suntem în posesia unui criteriu de demarcație net între ce înseamnă un sistem politic bun și unul rău : este bun sistemul politic care

nu poate fi în mod absolut traductibil ; dimpotrivă, tot ceea ce poate fi tradus integral este din capul locului fie rău, fie prost, fie lipsit de valoare.

Cît privește ce înseamnă un bun sistem politic, cred că este comod și decent să admitem următoarea definiție minimală : potențial bun este sistemul care nu admite, în principiu, folosirea violenței în scopul rezolvării sau înlăturării conflictelor politice. De aceea sistemele care interzic tot ceea ce nu este explicit permis sunt mizerabile în mod actual, în timp ce potențial bune sunt cele care permit tot ceea ce nu este în mod formal interzis. Cred cu fermitate că violența înseamnă război și că, în sine, violența nu poate fi un mijloc politic legitim. Altfel spus, resping din capul locului orice teorie care legitimează violența altfel decît împotriva altei violențe, mai mari (și nu : violența fizică împotriva unei violențe simbolice, ceea ce e laș și abject).

Fără nici o referire la Saussure sau Greimas, cred că cea mai simplă definiție ontologică a traducerii perfecte este dată de criteriul separabilității sensului de semnul care îl încorporează. În mod absolut, a fi traductibil înseamnă a fi separabil : sensul de semn, mesajul de mediul care îl transmite și așa mai departe. Cum poate fi însă testată separabilitatea sensului de semnul care îl poartă ? Firește, definind o serie de reguli, capabile să fixeze sensul fără vreo referire (a) fie la semnul propriu, (b) fie la subiectul cunoscător. Dacă această serie de reguli este finită, ea definește un algoritm de traducere și spunem că traducerea este posibilă în mod absolut. Dimpotrivă, dacă seria de reguli nu este principial finită, atunci traducerea nu este posibilă în mod absolut. Altfel spus, ea este bineînțeles posibilă, dar numai prin referire inevitabilă (a) atît la aspectul holistic, (b) cît și la subiectul cunoscător. Firește că traducerile care sunt în același timp posibile și nu sunt absolute sunt creații pure, în care spontaneitatea impredictibilă a subiectului, cît și capacitatea sa neformalizabilă de a practica empatia joacă un rol decisiv. Nu mai puțin, orice traducere posibilă în mod absolut poate fi executată cu succes de un calculator suficient de puternic (de vreme ce are la bază un algoritm și nu face referință la subiectul cunoscător, care este separat de natura calculatorului prin distanța unei transcendențe).

În sumă, definiția primă a traducerii absolute este separabilitatea mesajului de mediul care îl poartă (potrivit criteriului onto-

logiei clasice : a fi înseamnă a fi separat). Dacă este posibilă traducerea în sens absolut, atunci subiectul cunoscător este principial de prisos, iar traducerea poate fi foarte bine executată de un calculator. Dacă însă numărul de reguli necesar fixării sensului unei afirmații este infinit, atunci sensul nu este separabil de semn și există, deci, un rest ireductibil. Altfel spus, traducerea în sens absolut nu este posibilă, ceea ce în fond înseamnă că subiectul cunoscător este indispensabil, iar calculatorul insuficient.

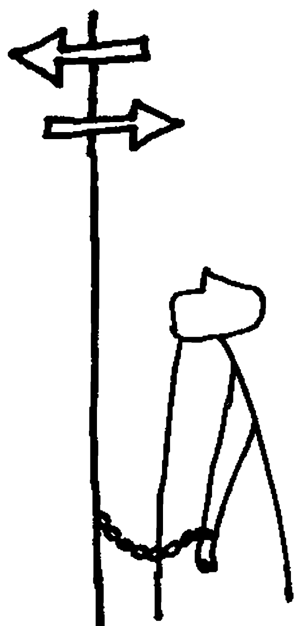
Acum, revenind la sistemele politice, cred că orice sistem politic *reductibil fără rest* la o succesiune finită de afirmații este traductibil, în mod absolut. Dimpotrivă, sistemele poltice care rezistă acestei raționalizări excesive nu sunt, în mod absolut, traductibile. De obicei se crede că un sistem politic nu poate fi gîndit în absența unui text rațional scris (care este adesea o constituție), conținînd principiile și regulile de bază ale conviețuirii politice. Dar Marea Britanie nu posedă o constituție scrisă și, pentru mine cel puțin, nu este deloc întîmplător că liberalismul clasic, care este contrariul unei ideologii, a apărut pentru prima oară într-o țară care și-a bazat viața politică pe consensul unui corp organic de tradiții și nu pe un text construit în mod rațional și genial pornind de la principii abstracte. Eu cred că principiile abstracte pot fi traduse în mod absolut (cum ar fi afirmația „burghezul/evreul trebuie ucis“ : ea a fost aplicată fără rest oriunde au existat oameni suficient de nebuni să creadă în legitimitatea istorică/metafizică a acestei inepții sîngeroase). Or, faptul că există lucruri care se pot face automat, adică fără concursul permanent al gîndirii noastre personale, trebuie să ne atragă atenția că acolo este ceva rău sau, dacă este neutru, că trebuie mereu supravegheat (firește, eu nu cred că ordinatoarele sunt rele, eu cred că este idiot să le substituim oamenilor acolo unde imperfecțiunea acestora din urmă este indispensabilă genialității lor și frumuseții lumii). În fond, viața unui sistem politic care vrea să nu uite omul nu poate fi niciodată confundată cu sau redusă la principiile și legile care o regizează. Pentru că, tocmai, ele regizează ceva, iar acest ceva este viața concretă a unei comunități, alcătuită din mii de invenții locale intransmisibile (altfel decît ca meșteșug, adică printr-un raport de tip meșter/calfă, potrivit principiului upanișadic „stai lîngă mine“), din sute de tradiții încorporate în obiectele de contact, dintr-un număr imprecizabil de practici neformalizabile

și, la rigoare, nici măcar formulabile. Noi ignorăm cu trufie superba măreție a înțelepciunii umile, acea înțelepciune care stă în deprinderile noastre, în actele noastre mărunte, în gesturile eficiente prin care avem lumea la îndemînă și care implică tot ceea ce, în noi, dacă ar fi prostesc sau ineficace, ne-ar ucide pe loc. Pentru că noi trăim datorită unei enorme inteligențe tacite și implicite, care nu e separabilă de noi și care, dacă ne-ar părăsi pentru o clipă, am cădea secerați. Vreau să spun acest lucru precis : că suntem vii în virtutea inteligenței și că murim în virtutea prostiei ; că inteligența care ne face să trăim e întotdeauna tacită și implicită, altfel spus, că ea este absolut intraductibilă (criteriul separabilității e lovit, aici, de nulitate).

Cine va citi în rîndurile de mai sus un elogiu al liberalismului, nu se va înșela. Liberalismul este doctrina politică care lasă cîmp liber de manifestare acestui tip de inteligență nelocalizabilă, inteligență care pe ideologi îi scoate din răbdări, pentru că nu e nici raționalizabilă, nici ideologizabilă, iar pe spirituali îi irită, căci li se pare materială. Firește că, în această accepție, liberalismul este nu un sistem rațional reductibil la un text scris, ci un ansamblu de practici : un meșteșug, o artă și nicidecum o știință sau o ideologie. Este motivul pentru care oaia neagră atît a nazismului, cît și a comunismului, a fost și este liberalismul. După ce ai spus totul despre liberalism, mai rămîne întotdeauna ceva indicibil, care e esențialul : ca să pricepi liberalismul nu trebuie să îl expui (de aceea nu e ideologic), ci să-l faci (de aceea e, în mod esențial, o inteligență economică). Cunoașterea încorporată în această noțiune nu e separabilă de realitatea prin care ea se manifestă : alegoria, care satisface principiul separabilității, poate fi tradusă ; simbolul care nu îl satisface, nu. Cum poate fi raționalizată (pentru a fi tradusă) practica strict comunitară a individualismului politic propriu constituțiilor nescrise ale liberalismului ? Răspunsul e teribil de simplu : în nici un fel, pe o cale abstractă ; în foarte multe feluri, pe o cale concretă. Trimit pe cei care vor să mediteze la această temă la *Pateric*, la „Începutul slovei A“, acolo unde Avva Antonie începe să dea de lucru, pentru a se ruga mai eficient, mîinilor sale.

În rezumat, voi mai spune că orice sistem politic care ține seama de subiect și de cunoașterea tacită cuprinsă în prestația sa individuală infirmă criteriul traductibilității absolute (altfel spus,

afirmă non-separabilitatea sensului și non-localizabilitatea informației). Prin urmare, nu poate fi tradus, din fericire (pentru că altminteri ar fi fost prost sau rău). Dar poate fi, cu siguranță, creat din nou, prin trăire. Căci, dacă sursa non-separabilității este cunoașterea tacită, atunci soluția la non-traductibilitate este trăirea. Ceea ce putem oricînd face nu este să luăm din nou lumea de la început (radicalism de stînga), ci să încercăm să îi retrăim tradițiile cele mai fertile (conservatorism de dreapta).



IV, 16. DREAPTA SAU STÎNGA ?

„Nu sunt nici de dreapta, nici de stînga ; sunt inteligent."

Paul Reynaud

Ca aproape toate lucrurile care au răscolit lumea, și distincția politică dreapta/stînga s-a născut, nominal vorbind, dintr-o întîmplare. În Constituanta franceză din august 1789, cei aflați la dreapta președintelui erau împotriva radicalismului revoluționar, în timp ce „Domnii de la stînga" se pronunțau împotriva deja vechiului Regim. Această repartiție geografică aleatorie acoperea diferențe de convingeri care erau, firește, foarte profunde. Astfel, de-a lungul secolului al XIX-lea francez, distincția dintre dreapta și stînga rezulta, între altele, din poziția față de chestiunea consti-

tuțională : stînga era pentru republică și împotriva monarhiei, iar dreapta era împotriva Revoluției franceze și pentru ordinea de stat a monarhiei ereditare. Nu mai puțin, stînga acelui timp era liberală și parlamentară, iar dreapta era conservatoare și autoritară. Obținem astfel una dintre formele clasice ale distincției care ne interesează. De o parte dreapta tradițională, caracterizată prin susținerea ordinii istorice în stat, prin cultul ierarhiei, religiei și rînduielii strămoșești, dreaptă care, chiar și cînd a disprețuit religia, a venerat întotdeauna instituția monarhică. De cealaltă parte stînga clasică, moștenitoare a cosmopolitismului secolului al XVIII-lea, caracterizată prin susținerea autorității republicii, prin egalitarism, anticlericalism și încredere în progresul intelectual și social al națiunii. Una din expresiile fericite ale stîngii clasice a fost liberalismul francez al secolului al XIX-lea. Fixat la început de Doamna de Staël în opoziție, în timpul Imperiului, sub Restaurație curentul liberal atinge forma sa tipică, încarnat de oameni precum B. Constant, Béranger, Royer-Collard : antimonarhic, antinobiliar și anticatolic, acest liberalism profesează cu eleganță și scepticism valorile raționalismului, relativismului și electicismului. El ridică parlamentarismul și compromisul politic la rangul de politică de guvernare, punînd egalitarismul condițiilor ca premisă pentru afirmarea concurențială a superiorității elitelor sociale. După catastrofa din 1870, liberalismul francez se identifică cu apărarea, fanatică uneori, a Republicii.

În această etapă, noțiunile polare de dreapta și de stînga sunt mai degrabă etice, produse ale unui *ethos* specific, decît politice. Și anume, în timp ce ethosul de dreapta pune legitimitatea strămoșilor și rînduiala la originea oricărei conduite sociale *drepte*, ethosul stîngii pleacă din emoția produsă de ideea de a reconstrui societatea potrivit rațiunii, adică punînd la rădăcina alcătuirii sociale egalitatea și emanciparea. Emoția tipică pentru dreapta clasică este pietatea pentru *rînduială*. Dimpotrivă, stînga își extrage patosul din emoția față de *proiectul* redefinirii societății potrivit rațiunii, care, în concepția ei, pretinde egalitatea. Ajungem astfel la o nouă redefinire a celor două noțiuni polare. Hélène Ahrweiler făcea undeva observația că termenul „democrație", inventat de greci, și care la origini înseamnă luarea deciziei și a responsabilității de către *demos* în teritoriul cetății, ajunsese să desemneze în lumea Bizanțului preluarea puterii de către popor, adică anarhia.

Democrației, în care epoca bizantină vedea răzmerița egalitară, i s-a opus cuvîntul-cheie *taxis*, pe care noi l-am traduce azi prin „rînduială“ (rang, ordine). Evident, în acești termeni globali, vechii greci erau de stînga, iar Bizanțul promova niște valori politice de dreapta.

Să încercăm acum flexiunea anumitor termeni-cheie față de polarele dreapta/stînga. Bunăoară, *naționalismul*. Este naționalismul de dreapta ori de stînga ? Să remarcăm, întîi de toate, că ideea de unitate colectivă se naște din antagonismul față de un agresor sau față de o clasă de valori. Un exemplu : sentimentul național în Franța se naște în doi timpi : mai întîi, el rezultă din instigarea monarhiei *contra* dușmanului ereditar englez ; apoi, din instigarea burgheziei revoluționare în *contra* Vechiului Regim și a monarhiei. Avem deja două sentimente naționale foarte diferit întemeiate : primul, fundat în legitimitatea rînduielii strămoșești, poate da naștere unui naționalism de dreapta ; al doilea, legitimat prin răsturnarea inegalității și abuzului, corespunde conținutului unui naționalism de stînga, care pune ca principiu al sentimentului său noțiunea de Națiune-Stat-Republică. Din punct de vedere istoric, primul naționalism european este liberal și romantic, deopotrivă umanitar, mistic și popular, fiind, prin urmare, pe de-a-ntregul de stînga (Michelet, Manzini, C.A. Rosetti, &c.). O dată cu boulangismul și cu afacerea Dreyfus, naționalismul devine xenofob, antiparlamentar, elitist, uneori legitimist, întotdeauna cultivînd venerația față de sol, de sînge și de virtuțile înrădăcinării (Barrès, Maurras, Iorga, &c.). Trăgînd linia, putem afirma că, date fiind valorile cardinale ale naționalismului (Statul-Națiune este un principiu spiritual care pretinde reinterpretarea istoriei ; este o matrice adăpostind universalitatea tuturor valorilor, reflectată în secol prin unitate etnică, lingvistică, socială și politică), el poate fi concesionat atît la dreapta, cît și la stînga, întrucît notele sale pot fi făcute proprii ambelor noțiuni, cu egală îndreptățire (sau deopotrivă de abuziv).

Să vedem acum care a fost evoluția înțelesului noțiunilor de dreapta și de stînga în secolul XX. Reamintesc că diferența clasică dintre dreapta și stînga, în secolul al XIX-lea, fusese dată de locul în care fiecare situa legitimitatea : în *rînduiala* bazată pe tradiția strămoșilor, pentru dreapta, sau în *ordinea* construită de om prin instituirea egalității democratice, pentru stînga. Clivajul dintre

cele două opțiuni se mută, din zona diferenței între *rînduială moștenită* și *ordine construită*, în zona diferenței dintre cele două experiențe politice radicale pe care le-a cunoscut secolul nostru, și anume fascismul și comunismul. Cum uzajul este de a spune că primul este un totalitarism de dreapta, iar al doilea este un totalitarism de stînga, cred că este normal să căutăm noul sens al distincției dintre dreapta și stînga în diferența dintre fascism și comunism.

Să începem cu fascismul, și anume cu ceea ce respinge. El denunță democrația parlamentară, individualismul, raționalismul, umanismul și lupta de clasă, împotriva căreia propune economia corporatistă. Contrar clișeelor în vigoare, care pretind că fascismul este „dictatura pe față, teroristă, a capitalului financiar" (I.V. Stalin), el a fost mereu o mișcare revoluționară și de mase. Ajuns la putere în Italia prin marșul asupra Romei (28 octombrie 1922), el a instaurat cultul Statului atotputernic, foarte popular, și a suscitat un bizar entuziasm unanim prin militarizarea tineretului. Mussolini a lansat teza, de extracție pur populistă, potrivit căreia Statele proletare sunt exploatate de cele bogate. Ducele a fost sprijinit de clasa mijlocie și de țărănime și acest suport nu a fost o particularitate italiană : fascismul norvegian a fost sprijinit de muncitori, iar cel românesc de muncitori și țărani. Întemeierea emoțională a fascismelor era dată de credința că dezordinea egoistă a lumii va putea fi înlăturată printr-un nou tip de Stat, statul totalitar, care va instituționaliza dictatura, eliberînd energiile risipite de haosul lumii moderne, și anume uzînd de autoritatea Conducătorului, de ordinea industriei moderne și de înlocuirea capitalismului prin economia corporatistă. Trebuie menționat că, spre deosebire de nazism, care se rezumă în esență la două principii isteric executate : *Führerprinzip* și *Gegenreich* (adică teoria dominării Evreului de către Arian), fascismul nu a creat lagăre de concentrare și nu și-a exterminat adversarii, iar rasismul este cel mai adesea absent din formula sa doctrinală.

Comunismul este și el la fel de anticapitalist și de anti-individualist ca și fascismul. Și el crede că soluția la criza lumii moderne (*i.e.*, catastrofa din 1914, interpretată de mulți ca sfîrșitul lumii liberal-democratice) constă în centralizarea și instituirea unei ierarhii stricte în cadrul unui Stat atotputernic, chemat să conducă prin politizarea totală a vieții publice și prin colectivizarea vieții

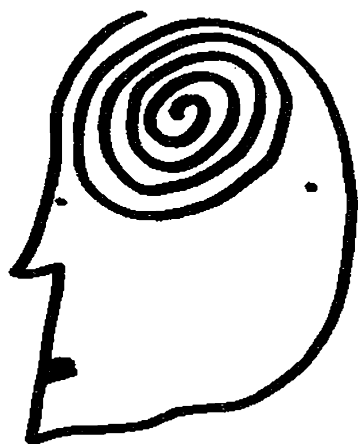
individuale. Comunismul a aplicat în viața cotidiană cele trei principii ale utopiei sociale : (1) fiecare *este obligat* să contribuie la utilitatea publică ; (2) *luarea în grijă* de către Stat a indivizilor, care îi ocupă, îi întreține ș.a.m.d. ; (3) proprietatea privată este răul absolut. Din aceste trei principii rezultă comunizarea tuturor bunurilor, rezultă egalitatea prin tutelare (nu prin eliberare) și, în fine, rezultă abolirea proprietății private.

Acum, ce observăm cînd comparăm fascismul și comunismul ? Amîndouă pornesc de la un diagnostic al lumii identic : capitalismul trebuie distrus, individualismul este răul care roade civilizația modernă, sensul istoriei constă în eliberarea maselor muncitoare. Din punct de vedere politic, soluțiie oferite de comunism și de fascism sunt, încă o dată, identice : Stat atotputernic, cultul Conducătorului, centralizare, ierarhie strictă, instituționalizarea economiei de comandă, monopolul asupra vieții publice și politizarea vieții private. În privința discursului populist, ambele l-au ținut în exces. Cît privește sprijinul de mase, atît fascismul, cît și comunismul au fost amplu sprijinite, ca multe alte dictaturi populiste. Economic, soluția anticapitalistă comunistă a fost mai radicală : ea a omogenizat complet producătorii, rupîndu-i ireversibil de unealta producției lor. În acest sens, comunismul este economic mai retrograd decît fascismul : politic vorbind, amîndouă sunt, odată ajunse la putere, la fel de conservatoare și de reacționare. Cu o mențiune, importantă : spre deosebire de fascism, ale cărui crime sunt, ca să spun așa, artizanale, comunismul depășește în monstruozitate, prin zecile de milioane de victime pe care le-a făcut, chiar și isteria sîngeroasă a naziștilor. Dacă fasciștii au ucis cu armele de mînă, cred că nu este greșit să afirm că naziștii și comuniștii au exterminat industrial, cu ajutorul uzinelor de produs cadavre. Este motivul pentru care injuria „comunistule !" mi se pare mai gravă decît înjurătura „fascistule !" Însă capriciul istoriei a vrut ca fasciștii să aibă presă mai proastă decît comuniștii.

Concluzia acestei comparații e derutantă : în presupozițiile, ca și în aproape toate soluțiile lor, fascismul și comunismul sunt identice. Care este atunci deosebirea dintre dreapta și stînga, azi ? Întîi, să lămurim de ce s-a încetățenit uzanța de a spune că dictatura comunistă este de stînga și nu de dreapta. Motivul e simplu : stînga era în mod tradițional egalitară, iar comunismul a egalizat în mod radical totul, la nivelul mizeriei de fond (cum am

spus deja, o egalizare prin tutelare, nu prin eliberare). În schimb fascismul, în ciuda soluției pur totalitare, a tolerat acele elemente de neomogenitate socială care erau celulele economice corporatiste. Astfel, fascismul nu a confiscat niciodată proprietatea, ceea ce a făcut ca tipul de personalitate socială legată de proprietatea privată să se conserve. Mai puțin radical decît comunismul, fascismul este, prin aceasta, mai uman. Or, paradoxul este că tocmai prin această trăsătură fascismul este de dreapta ! Ajungem astfel la concluzia că distribuția accentelor pe care secolul al XIX-lea o adusese peste binomul dreapta/stînga se găsește, în secolul XX, inversată. Pentru mine, acesta este un semn clar că noțiunile de dreapta și de stînga, azi, după inversiunea de sens produsă de monstruozitățile totalitare, *și-au pierdut înțelesul*. Dacă le aplicăm la vechile realități ale secolului al XIX-lea, ele își păstrează sensul. Dar aplicate la cele noi, înțelesurile se destramă din nou. Să luăm un exemplu. Este uzual să se spună că stînga modernă este favorabilă unui capitalism dirijist, bazat pe naționalizări limitate și pe un control centralizat al politicii sociale. În schimb, dreapta pare a desemna opțiunea potrivit căreia politicul nu are a interveni în sfera economicului (capitalism liberal), proprietatea privată trebuie să fie motorul progresului economic, iar politica socială rezultă din generalizarea proprietății. Altfel spus, stînga de azi admite preeminența colectivității asupra individului, în timp ce dreapta de azi o recuză, statuînd raportul invers. Dar, dacă este așa, atunci dreapta este umanitară, progresistă și anti-ierarhică, în timp ce stînga este conservatoare, adormită în cultul Statului-dirijor și așa mai departe. Adică, pentru a spune totul, dreapta de azi este stînga de ieri și stînga de azi este dreapta de ieri !

Pînă la urmă, azi, decesul binomului dreapta/stînga este consecința morții relative a ideologiilor și, în mod decisiv, rezultatul revenirii majorității statelor europene la ideile liberalismului democratic. Astăzi, ceea ce *eventual* am mai putea numi dreapta și stînga desemnează două atitudini care diferă numai prin accent, în cadrul unei atitudini filozofice care admite atît valoarea de neînlocuit a individualismului, cît și virtuțile epistemologice ale capitalismului.



IV, 17. ADEVĂRUL MANIFEST ȘI TEORIA CONSPIRAȚIEI UNIVERSALE

Marile cărți au titluri provocatoare chiar și atunci cînd conținutul lor este direct exploziv. Bunăoară, *Principiile matematice ale filozofiei naturale* (1687). Titlul e insolent, căci admite tacit faptul că filozofia naturală ar putea avea niște principii pur și simplu matematice. Cît despre metoda folosită de Newton aici, ea nu e mai puțin provocatoare. Numită de el *calcul al fluxiunilor*, intrată în conștiința Europei sub denumirea de analiză matematică, metoda sa, imaginată de Newton pentru a fixa o știință a tranzitoriului, stă în mod explicit sub o interdicție de principiu

milenară ; formulată întîia dată de Aristotel, ea a fost exprimată de scolastici astfel : *nulla est fluxorum scientia* (nu există știință a celor tranzitorii). Ei bine, Newton a ales chiar numele a ceea ce se admitea că nu poate deveni știință pentru a denumi noua sa metodă de investigație științifică.

Această raportare polemică la poncifele cognitive ale vremii nu trebuie să ne facă să vedem în Newton un soi de iconoclast sistematic. Ciudățenia originalității sale constă în aceea că el nu se considera pe sine original. Și anume, Newton nu a crezut nici o clipă cu adevărat că, *în esență*, vreuna din afirmațiile filozofiei sale naturale ar fi cumva nouă. E ceva abisal în convingerea acestui bărbat eminent că teoria sa, a gravitației, este în acord cu cea mai veche filozofie, deoarece egiptenii, argumenta Newton, au propovăduit în realitate sistemul lui Copernic, așa cum e arătat de religia, hieroglifele și imaginile lor divine. Această stranie afirmație a fost făcută de Newton în mai 1694, prietenului său David Gregory. Nu era, cum poate s-ar crede, o simplă naivitate scăpată de sub control. Newton și-a dedicat anii cei mai rodnici ai activității sale studiului alchimiei și exegezei biblice, fapt recunoscut cu vădită jenă de admiratorii săi din cîmpul științelor. Mai mult, Newton și-a justificat fizica în mod constant în două feluri : prin matematică și prin teologie. Modernii au reținut numai argumentele matematice. Nu mai puțin, Newton considera cele două moduri de justificare solidare. Aici aș vrea să subliniez sensul pe care Newton îl asocia argumentelor sale teologice.

Newton, reluînd o imagine folosită de Fulbert din Chartres la începutul acestui mileniu, se caracteriza pe sine ca lucrînd în continuarea operei unui lung șir de înaintași înțelepți, pe umerii cărora ar sta, pentru a vedea mai bine. El însuși, în concepția sa, nu inovează, ci redescoperă. Ce ? Firește, o *prisca sapientia*, o înțelepciune de demult, codificată coerent sub forma unei *prisca theologia*, cunoscută de oamenii înțelepți din Antichitatea cea mai veche, dar transpusă în forme simbolice și enigmatice pentru a feri cunoașterea autentică de întinarea profanului. Ideea tipului uman care nu construiește, ci redescoperă și restaurează, este, bineînțeles, legatul Renașterii, în tradiția căreia Newton se înscrie firesc. Dar pentru a regăsi adevărul întreg printre ruinele unor adevăruri obscure și degradate este nevoie de o anumită *cheie*. Vedem astfel că ideea unui adevăr-doctrină, dat întreg o dată cu zorii lumii,

include în logica sa ideea unei căi de acces lipsite de ambiguitate. Cine are doctrina (sau metoda) posedă în mod neechivoc adevărul, care, în prezența cheii, este manifest. Voi schița mai jos avatarele istorice ale acestei convingeri ostentative.

Prima *prisca sapientia* opusă aristotelismului Evului Mediu se leagă de Marsilio Ficino și de traducerea scrierii *Corpus Hermeticum*, atribuită lui Hermes Trismegistul, despre care atunci se credea că fusese un preot egiptean contemporan cu Moise, un fel de profet păgîn al creștinismului, continuatorul unei tradiții care l-a dat pe Platon și-i va da, mai tîrziu, pe platoniști. Al doilea recurs la o tradiție străveche este datorat lui Campanella și lui Bruno, care au încercat să restaureze adevărata religie egipteană, împotriva deviației creștine. Campanella și Bruno au substituit fizicii calitative a lui Aristotel explicații bazate pe antipatii și simpatii oculte, pe virtuțile stelare și pe analogia, adevărată *cheie* a alcătuirii, dintre micro și macrocosm. A treia *prisca sapientia* a fost inspirată de presocratici și atomiști, dificultatea majoră a acestei restaurații fiind aceea de a găsi o bază religioasă atomismului, concepție de notorie reputație ateistă. În 1598, un filolog pe nume Arcerius îl identifică pe acela care era considerat ca fiind primul atomist, și anume Moschus Fenicianul (despre care Strabon ne-a transmis că e anterior războiului troian), cu fenicianul Mochus, despre care Iamblichos afirmă că a dialogat cu Pitagora la Sidon : mai mult, Arcerius lasă să se înțeleagă că Moschus/Mochus nu ar fi fost altcineva decît Moise însuși. În acest mod atomismul a putut fi derivat din presupusa știință ocultă a iudeilor, devenind astfel o autentică *prisca theologia*. Această bizară teză a fost extrem de populară în secolul al XVII-lea, fiind susținută de iatrochimistul german Daniel Sennert, de Pierre Gassendi și de colegul lui Newton de la *Royal Society*, Robert Boyle, autorul eseului *Christian virtuoso* (1690), în care își propunea să dovedească faptul că „un om poate fi un *virtuoso*, adică un filozof experimental, fără să își trădeze conștiința creștină". Mai mult, la începutul secolului al XVII-lea, Michael Maier a întreprins o cercetare a întregii mitologii grecești, ajungînd la concluzia că ea nu reprezintă altceva decît secrete alchimice cifrate. Trebuie spus că opera lui Maier a fost foarte intens studiată de Newton și că ideea interpretării armoniei cerești ca pe o reprezentare simbolică a unor secrete de natură fizică de aici a luat-o.

Tot în 1690, Newton a compus o „Scolie clasică", pe care intenționa să o intercaleze, la o viitoare ediție a *Principiilor matematice...*, în cartea a III-a, ca lămurire la Propozițiile IV-IX. Nu a făcut-o, poate temîndu-se și el, ca Jakob Burckhardt mai tîrziu, de nerozia educată a unor bine plasați *viri eruditissimi* (dovadă că unii comentatori au taxat analogiile lui Newton din această „Scolie clasică" ca fiind pur și simplu „scrîntite"). Ideile exprimate aici confirmă concepția teozofică despre adevăr a Renașterii. Astfel, potrivit lui Newton, atomismul a fost profesat de filozofii care l-au precedat pe Aristotel, printre care Epicur (!), Democrit, Empedocle, Pitagora și, înaintea lor, Moschus Fenicianul ; Newton vorbește de o „filozofie mistică", care s-ar fi răspîndit în Grecia din Egipt și Fenicia, unde atomiștii erau numiți de mistici monade, filozofie care se ocupa deopotrivă de misterele numerelor și de hieroglife. Această genealogie fantezistă nu este mai uimitoare decît modul în care Newton argumentează faptul că Pitagora cunoștea perfect legea gravitației universale (proporționalitatea inversă a forței cu pătratul distanței pînă la obiectul atras). Asemeni lui Tacit, care vedea peste tot în mitologia germanilor numai zei romani deghizați, Newton citește anumite texte din Plinius Secundus sau Macrobius ferm convins că reprezintă adevărurile fizicii sale puse sub formă de ghicitoare. Desigur, s-ar putea argumenta că perspectiva interpretărilor lui Newton este lipsită de ceea ce noi numim azi conștiință istorică. Firește. Pe mine însă mă interesează aici solidaritatea dintre ideea că există o doctrină, o *prisca theologia*, dată odată pentru totdeauna de la începutul timpurilor, și teoria adevărului manifest, teorie potrivit căreia adevărul poate fi cuprins așa cum cuprindem cu vederea o imagine : clar, net, evident prin sine însuși, fără rest.

Acum aș dori să subliniez următorul fapt, care mie mi se pare remarcabil. Un filozof poate gîndi în interiorul unei viziuni asupra lumii care să fie foarte veche ; în același timp, din punctul de vedere al argumentărilor sale, el poate să fie foarte actual. Fizicianul însă lucrează într-o paradigmă care nu este mai veche de secolul al XVII-lea. Prin urmare, *noutatea* absolută a revoluției intelectuale care s-a produs atunci trebuie să fi fost resimțită într-un fel și de autorii ei. Ei bine, ei simțeau că fac ceva complet diferit *numai* față de scolastică : în rest, ei își imaginau că redescoperă. Acest fapt mi se pare straniu. Am văzut deja că Newton

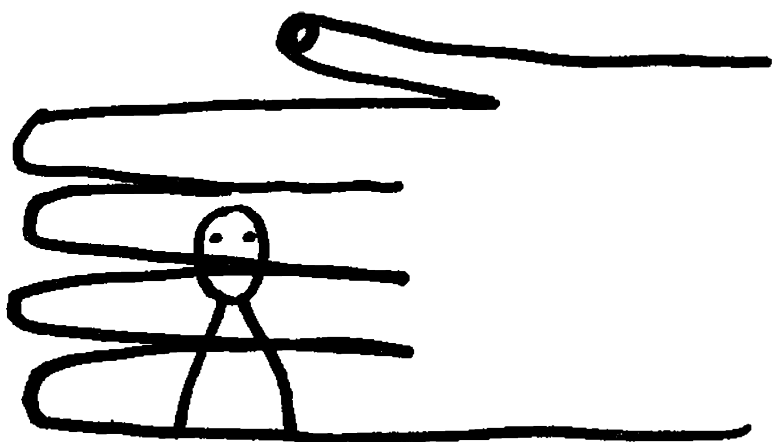
relua o imagine a lui Fulbert din Chartres pentru a exprima sentimentul său că Pitagora știuse deja ceea ce el, cu o matematică nouă, tocmai reușise să descopere. La rîndul său, Descartes era convins că metoda sa de gîndire fusese folosită în mod curent de matematicienii greci și că aceștia au ascuns-o în mod voit : el, Descartes, a redescoperit-o. Dincolo de absența conștiinței istorice, eu văd aici o consecință a teoriei adevărului manifest : altfel spus, a acelui adevăr care este conceput ca o doctrină conceptibilă sub forma unei viziuni. Tradiția acestei idei este extrem de venerabilă : să ne amintim că vechii greci foloseau pentru *teorie* un cuvînt care desemna în același timp și actul contemplării vizionare, iar cuvîntul pentru *esență*, tot la greci, sugera calitatea acesteia de a deveni, prin gîndire, vizibilă. Aceluiași simțămînt filozofic global îi aparține și teoria limbii universale, acea limbă care, dacă ar exista, ar trebui să posede urmatoarele două însușiri : (a) orice cuvînt care desemnează un obiect îl și reprezintă ; altfel spus, cuvîntul este chiar obiectul (*i.e.*, literalitatea limbii) ; (b) orice propoziție a limbii este o cunoaștere efectivă a lumii ; altfel spus, gramatica este chiar ontologia (*i.e.*, nu se poate rosti falsul, adevărul este inevitabil).

Psihologic vorbind, credința în existența adevărului manifest își are poate originea în sentimentul nostru că nu suntem singuri. Este foarte reconfortant să ne gîndim că, dintr-un motiv sau altul, există gafe pe care nu le putem face. Spre pildă, dacă suntem empiriști, să credem că simțurile nu ne pot înșela, iar dacă suntem raționaliști, să avem convingerea că intelectul nu poate greși. Bacon a crezut în *veracitas naturae*, iar Descartes a întemeiat chiar posibilitatea adevărului pe convingerea sa că Dumnezeu nu ne înșeală (*veracitas Dei*). Și – nu-i așa ? – Ceaușescu însuși ne silea să credem în veracitatea lui, violîndu-ne zilnic conștiințele cu pretenția sa nesăbuită că ar reprezenta unicul adevăr, adevăr simplu, vizibil, imediat. Karl R. Popper a scris în 1963 un remarcabil eseu (tradus în românește în culegerea *Filozoful Rege ?*, editor M. Flonta, Humanitas, 1992), în care a tras consecințele practice ale teoriei adevărului manifest. Ideea sa este că atît epistemologiile pesimiste (cunoașterea este imposibilă sau accidentală), cît și cele optimiste (teoria adevărului manifest) conduc în cele din urmă la instituirea unei autorități incontrolabile, în a cărei bună-credință sau veracitate ne abandonăm. Popper contestă

acest tip de abandon, ca și ispita comună de a nu pune la îndoială sursele cunoașterii noastre. La rigoare, ideea sa este că, *în sine*, un despot încă luminat e un rău la fel de mare ca și un despot deja întunecat. Omul nu trăiește într-o lume plină de veracități, ci într-una plină de necunoscute. Încrederea într-o sursă de autoritate, chiar dacă inițial „bună", este întotdeauna, pe termen lung, falimentară. Este motivul pentru care atitudinea noastră trebuie să fie un discernămînt mefient față de iluziile ademenitoare, bazat pe exercițiul liber al criticii față de orice autoritate.

În cazul lui Newton, credința în caracterul manifest al adevărului s-a tradus prin adeziunea sa la o teză tipic teozofică (și, în definitiv, gnostică), potrivit căreia doctrina adevărată este dată, încifrat, încă de la începutul timpurilor. Această teză are două aspecte : dacă punem accentul pe cei care au transmis-o, subliniem capacitatea anumitor oameni de a transmite inițierea ; dacă însă punem accentul pe cei care au împiedicat transmiterea, atunci subliniem inevitabil caracterul pervers al oamenilor care, împotriva evidenței, se opun adevărului. Dusă în ultimele consecințe, teoria adevărului manifest face casă bună fie cu un soi de masonerie a cunoscătorilor, fie cu un delir paranoic, centrat pe ideea existenței unei conspirații malefice universale.

Cînd am început să scriu acest articol, eram frămîntat de două lucruri aparent fără legătură. Primul poate fi formulat astfel : cum se face că oamenii nu cred cu adevărat că ceva nou este în general posibil ? Exemplul pe care l-am ales este, cred eu, frapant : unii din autorii celei mai profunde revoluții intelectuale care a avut loc de la apariția creștinismului încoace erau convinși că nu fac decît să dea în vileag niște cunoștințe pe care deja egiptenii le aveau. Al doilea lucru care mă frămînta era înclinația vădită a semenilor mei de a trata evenimentele politicii sub cheia teoriei conspirației universale. Raționamentele pe care le-am făcut par a sugera că ambele sunt consecințe ale ideii potrivit căreia adevărul este manifest. Dacă în cazul Newton este limpede că adevărul implicat era ceva de tipul legilor naturii, în cazul semenilor mei răspunsul este mult mai puțin clar. Întrebarea pe care o las în seama cititorului este următoarea : ce adevăr este atît de evident semenilor noștri, încît o teorie atît de improbabilă precum este teoria conspirației universale împotriva românilor să li se poată părea atît de plauzibilă ?



IV, 18. MÎNA ȘI NASUL

Am fost întotdeauna fascinat de caracterul imprevizibil și, în definitiv, improbabil, al adevărului. Gîndirea de care uzăm noi, modernii, este o continuă complicitate cu hazardul. De ce a noastră, mai degrabă decît a celor vechi ? Pentru că gîndirea noastră a încetat să mai pipăie lucrurile, mulțumindu-se, din cînd în cînd, să le adulmece, sau, mai bine, să le îmbrîncească. Cît timp înțelepciunea a putut fi un obiect al dorinței, facultatea noastră de a gîndi adevărul s-a învecinat fără hiat cu disponibilitățile firești ale iubirii. Cărei iubiri ? Firește, iubirii pentru care un trup era pasiunea pentru o idee. De îndată însă ce ideile s-au descărnat, oarbă și amputată, gîndirii nu i-au mai rămas, pentru a „apuca", decît nările. În micul tratat *De facie in orbe lunae*, Plutarh ne informează că sufletele din Hades (însemnînd, acest cuvînt pentru

infern, „invizibilul") continuă să simtă mirosurile. Nuanța eschatologică e limpede : chiar și transformate în fum, lucrurile de după ekpyroză s-ar mai putea încă recunoaște după miros. Această concepție distantă, atribuită de Aristotel lui Heraclit, mă seduce prin curajul cu care preschimbă obiectele date în reprezentare, din trupuri care pot fi pipăite, în mirosuri evanescent-inefabile, după care gîndirea palpită fără a le mai putea apuca. Dacă adevărul este îmbrățișarea, cum poate fi atunci numită fragranța ? Peste mai mult de un mileniu, și în era creștină, un modern prin excelență (l-am numit pe Nietzsche) putea exclama, exaltat de minciuna lumii și a oricărui tip de veracitate, că geniul său stă în nări. Însetate de materia lor deceptivă, nările se definesc prin aviditate. Dar, fapt capital, și prin imposibilitatea discriminării. Mirosurile diferite se amestecă, în timp ce oricare două obiecte diferite pot fi întotdeauna percepute distinct. Spre deosebire de mîini sau de văz, nările favorizează percepțiile servile. Și întîmplătoare, căci duhorile, ca și miresmele, bat de unde vor.

Distanța față de obiect este inevitabil și îndepărtare de gîndire. Ființa pentru care imaginea gîndirii este îmbrățișarea nu are nici o legătură cu ființa pentru care imaginea gîndirii este mireasma. Firește, acolo unde înainte găseai dorință și, uneori, plăcere, trebuie să ne resemnăm să descoperim numai pedanteriile ațoase ale unui anumit tip de asceză. Ceea ce modernii numesc cu aroganță puritatea gîndirii este o primejdioasă lepădare de toate acele constrîngeri care ne separă, în chip salutar, de vacuitate. Și, cu cît lucrurile se transformă mai mult în miros, cu atît setea refulată de a le pipăi devine mai avidă. Dacă îmbrățișarea este expresia naturală a egalității, posesia prin miros este o formă nesățioasă de jinduire. Contrar opiniei comune, cîtă imaginație, atît arbitrar. Mai mult : obiectul jinduit prin aluziile deceptive ale mirosului este unul distorsionat, care va fi de acum înainte mereu despărțit de obiectul îmbrățișării prin resentimentul provocat de neputință. Eșecurile nasc inhibiții de nerăscumpărat. Iar distanța incontumabilă față de lucruri este mai mult decît un eșec : este un ultragiu. Obiectele pe care nu le mai putem atinge se transformă, din obiecte ale dorinței, în obiecte ale urii. Mirosul este înnebunitor pentru că, deși îți poate aduce, inefabilă, carnalitatea lucrului, îți interzice totuși orice posesie fizică a *acestui* trup evanescent. Într-o lume de trupuri, omul mirosului este condamnat la ipsațiunile fără soluție ale îmbrățișărilor de aer.

Cum s-ar putea oare sufletul nostru mîntui de setea pentru lucrurile pe care le simte, dar pe care nu le poate avea ? Rădăcina resentimentului este interdicția de a poseda, atunci cînd, transcendental vorbind, posesia este în principiu posibilă. Aceasta este logica proastă a lumii : simți, nu ai și detești. Sau : pari, nu ești și detești. Mai interesant este faptul că, aproape întotdeauna, rătăcirile adevărului se împletesc indiscernabil cu tribulațiile resentimentului. Pentru omul nesatisfăcut prin excelență care este omul mirosului, adevărul nu poate fi decît hazard al reacției resentimentare. Cînd tac ulcerațiile, palidul chip al de neatinsului se întrevede. Fără folos. Resentimentul, ca și rătăcirea, este o spirală adînc înfășurată în abisul finitudinii.

Natura noastră firească, acum, este izgonirea. De oriunde, din orice și din oricine. Rupți de lucruri și izgoniți din seninătatea făpturilor. Smulși. Aruncați. Cine ar încerca să revină la prima îmbrățișare nu ar izbuti decît să siluiască. Între gîndirea-sărut și gîndirea-miros e loc pentru o mulțime de soluții de continuitate : prăpăstii sunt puzderie. Acum, cînd înțelepciunea nu mai poate fi iubită ca un exercițiu firesc (spre pildă : să ne așezăm pe vine în jurul cuptorului), singurul exercițiu legitim al gîndirii a rămas modestia. Căci ispita cea mai puternică e să ne transformăm în mistagogi (măcar că suntem total incapabili de a ne ridica fie și numai pe noi la inițiere). Falșii profeți mișună tocmai acolo unde posibilitatea lor este exclusă. De ce? În sine, lipsa de trup a făpturilor de miresme e neverosimilă : există o puternică împotrivire a bunului simț să admită că noi, cu orice am avea la îndemînă, nu reușim de fapt să „apucăm" (puteți citi : aprehendăm) *nimic*. Că lumea e inconsistentă înseamnă acest lucru precis : în percepție noi nu primim trupuri, oricare ar fi simțul prin care ne ducem la obiect ; noi primim *numai* miresme (sau, firește, duhori). Trăim, contrar aparențelor, într-o lume căreia i se potrivește vorba lui Heraclit : „Dacă toate ar deveni fum, nările le-ar putea recunoaște" (*apud* Aristotel, *De sensu* 5, 443). Firește, cine își imaginează că fumul poate fi organizat va scrie, sever și apodictic, a unsprezecea teză asupra lui Feuerbach. Încă mai ostentativ mi se pare exemplul bătrînului Lukács, care, în chiar anul morții, era obsedat de o mică propoziție-fetiș, datorată manuscriselor lui Marx din 1844 : „O existență lipsită de obiectivitate este o inexistență."

Pasiunea cazonă pentru obiectitate şi obiectivitate relevă întotdeauna din voinţa de a trata mirosurile ca şi cum ar fi trupuri. Sau, mai degradat, trupurile ca şi cum ar fi cadavre. La rigoare, în cazul lui Lukács, „obiectivitatea" pretindea ca încarcerarea sa (din 1941, la Lubianka) să fie o eroare, în timp ce asasinarea lui Béla Kun să fie în definitiv justificată, întrucît acesta era un „fracţionist", iar lupta împotriva lui Hitler justifica, în mod „obiectiv", totul.

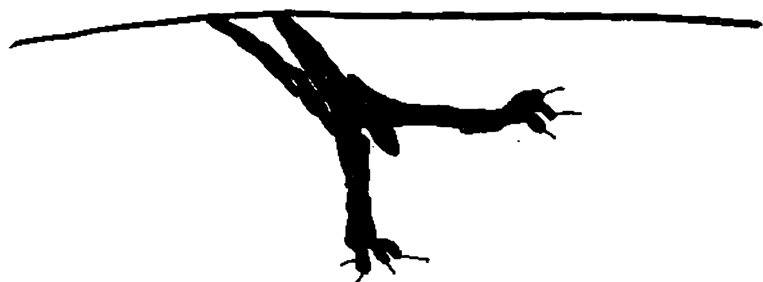
Există, fireşte, o foarte răspîndită ispită de a trata fumul lumii ca pe un beton armat. Dar există ceva drăcesc în a lua lucrurile prea în serios. Iar de aici, din această seriozitate pusă pe obiectităţi de fantezie, a ţîşnit întotdeauna sînge. Desigur, simpla josnicie explică întîrzierea cu care Lukács a intervenit în favoarea fiului său vitreg*, arestat în URSS, în timp ce el, filozoful, adică iubitorul de înţelepciune, era deputat comunist în Ungaria. În schimb, deraierea gîndirii sale este mai enigmatică, întrucît trimite la dificultăţile pe care rădăcina resentimentară a voinţei de a identifica cele două gîndiri le pune constant în calea opţiunilor noastre celor mai banale. Să luăm un exemplu. Piaţa de valori, cu inerentele fluctuaţii ale ratei de schimb între mărfurile circulate, are, faţă de o lege de tip comandă-execuţie, exact consistenţa fumului : în termenii celor obsedaţi de a identifica putativ cele două gîndiri, piaţa de valori *nu este obiectivă*. În termenii frazei-fetiş, este o inexistenţă. Nu a fost oare perfect solidară cu acest concept isteric de obiectivitate abolirea, de către Stalin, prin decret, a legii valorii ? Fireşte, mulţi au cîrtit pe muteşte împotriva unei asemenea inepţii (deşi toţi au aplaudat-o), dar morala ei a fost constant ignorată : trebuie spus că ea este atît consecinţa ispitei de a ignora că lumea în care trăim se poate doar mirosi şi nu supune, cît şi urmarea voinţei resentimentare de a suprima prin violenţă infirmitatea de a avea doar o gîndire-miros şi nu una îmbrăţişare. În ciuda copleşitoarei sale inteligenţe, Lukács a căzut adesea peste opţiunile oricărui imbecil de duzină. Cînd, în 1927, ia decizia să sprijine ferm poziţia lui Stalin împotriva lui Troţki, *filozoful*

* Această poltronerie face un frumos pandant filistinei laşităţi de care a dat dovadă Marx faţă de fiul său nelegitim, pe care a refuzat toată viaţa să-l vadă şi pe care nu l-a ajutat cu nimic. „Acesta a fost sacrificat mai întîi prejudecăţilor lui Marx, iar mai apoi imaginii sale" de revoluţionar. (*Th. Sowell, Marxism. Philosophy and Economics*, 1985, p. 176).

aprobă implicit sensul penal pe care Stalin îl dădea falsității unei judecăți de doctrină. În mai 1971, el continuă să susțină că „un adversar al lui Stalin nu putea să fie un revoluționar". În mod obiectiv, firește, căci, dacă singura cale de a cunoaște totalitatea constă în identificarea cu poziția revoluționară, atunci opoziția față de Stalin invalidează orice cunoaștere obiectivă, iar omul care i se opune se condamnă singur, potrivit frazei-fetiș, la inexistență. Peste ani, un lecuit de vanitatea de a mai lua drept beton armat volutele fumului de țigară, scria acest epitaf uimit și resemnat : «Cine s-ar fi gîndit vreodată că două cuvinte : „obiectiv" și „subiectiv", vor duce oamenii la glonț ?» (Belu Silber, *Monarhia de drept dialectic*, 1991, p. 139).

La Lukács mă fascinează faptul, în sine stupefiant, că o inteligență excepțională pare a fi de puțin ajutor în prinderea adevărului. Firește, adevărul nu este o substanță, dar noi avem simțuri pentru a ști dacă cineva este *dans le vrai* sau nu. Ei bine, Lukács, în majoritatea cazurilor, după o anumită vîrstă, în ciuda inteligenței, s-a dovedit un spirit fals. De ce ? Cred că doar inteligența nu este suficientă pentru surprinderea adevărului. Dacă ne gîndim la Sartre, el este un exemplu aproape tragic de gîndire falsificată de bruiajul unei emisii verbale deopotrivă monstruoase și geniale, emisie dilatată în chip apocaliptic, pînă la scăparea de sub control, în *L'idiot de la famille*. Unde, să fim atenți, nu inteligența lipsește, este, împreună cu o oarecare finețe, din belșug, ci altceva. Ce ? În manieră discursivă, răspunsul e foarte dificil de dat : el poate fi mai degrabă arătat cu degetul, căci natura sa este unică și particulară și nici o inteligență nu îl poate analiza în afara contextului. Altfel spus, dincolo de lume noi nu mai suntem noi (și oameni), ci altceva. Nu mai puțin, după cum este o bună igienă sufletească să îți pui viața în primejdie din cînd în cînd, este o bună igienă mentală să nu iei lucrurile prea în serios. Argumentul prin care mi-am sprijinit această afirmație poate părea insolent. În orice caz, prețul de sînge este evitat dacă reușim să ne comportăm față de lucruri ca și cînd ar avea trup, dar să ne încredem în *realitatea* lor ca și cînd ar fi doar bune (sau oribile) miresme. Cît privește acțiunea, inteligența e în mîini. Cît privește metafizica, subtilitatea e în nări. Cel puțin deocamdată (și aici).





IV, 19. DESPRE MOTIVELE CARE TREBUIE SĂ NE FACĂ MODEȘTI

Sufletul invizibil

Lumea în care am fost și suntem în mod continuu aruncați nu este una a blîndeții. Dincolo de faptul că soarta creaturii este experiența derelicțiunii, ține de firea oamenilor să se pipăie între ei prin ură și să pună capăt diferendului cu celălalt prin jefuirea sufletului sau prin exultațiile tenebroase ale crimei. Natura căzută a omului nu este paradisiacă : ci mai degrabă, reluînd o formulare

a lui Hobbes din *Leviathan*, viața fiecăruia este „solitară, mizerabilă, violentă, animalică și scurtă". Sinceri sau mincinoși, suntem deopotrivă de inaccesibili, în chip direct, adevărului sau binelui. Naturalitatea ne pierde, firescul ne scufundă în ambiguitate. Binele fiind neclar în imediat, suntem siliți să punem în locul lui justiția. Iar natura coruptă a firii noastre face impracticabilă fraternitatea, impunîndu-ne în schimb serviciul sanitar al relațiilor impersonale. Oricare ar fi fost promisiunea care i-a îndemnat pe oameni să accepte freneticele agregări sociale bazate pe anomie, aceste expansiuni euforice au sfîrșit întotdeauna într-o baie de sînge. În secol, pentru a nu transfera istoria într-un infern, oamenii au trebuit să-și zăgăzuiască efuziunea naturală în favoarea unor artificiale relații bazate pe proceduri impersonale. Oamenii par a se salva, în secol, mai degrabă prin rațiune decît prin sentiment, mai degrabă prin artificiu decît prin natură, mai degrabă prin noțiunea contractuală de drept decît prin aceea „înnăscută" de bine, mai degrabă prin rectitudine decît prin sinceritate, mai degrabă prin respectul față de individ decît prin lăsarea în voia colectivității, mai degrabă prin critică și desolidarizare decît prin entuziasm și euforie gregară; în fine, mai degrabă prin reflecția moderată de modestie decît prin intuiția imoderată de prezumția genialității.

Sensul acestui tablou succint este foarte simplu : sufletele pestiferate nu pot fi puse în comun fără a declanșa imediat o epidemie. Lovitura de stat din Octombrie a pus în comun sufletul pestiferat al lui Lenin : molima a fost teribilă și nu s-a rezumat nicidecum la Rusia. Comunizarea sufletului scelerat al lui Hitler a condus poporul german la un soi de neînchipuită regresie canibalică. Și, cum interdicția punerii în comun nu poate fi *a priori* reglementată individual, rezultă că o elementară igienă socială pretinde sancționarea *prin dezgust* a indecentului obicei de a-ți pune sufletul în comun sau pe masă.

Slavă Domnului, sufletul *nu este vizibil*. Sau, dacă ne gîndim la ideea lui Schopenhauer, potrivit căreia trupul este vizibilitatea voinței, încă putem mulțumi că ambiguitățile trupului sunt nesfîrșite. Dincolo de aspectul ei terorist, dorința de a sau de a-ți face sufletul vizibil este de o cutremurătoare vulgaritate. Aici gustul estetic se întîlnește foarte oportun cu ontologia. Căci, după cum despre orice ființă nu putem rosti decît atributele aparenței sale

(Nietzsche), misterul ființei (și al ființelor), spre enorma noastră ușurare, va fi să rămînă insondabil. Cum este deopotrivă decent și în ordinea lumii. (Aici aș mai dori să adaug că motivele pentru care sufletele sunt inaccesibile în mod direct țin de însăși înțelepciunea creației lui Dumnezeu și că lipsa de decență în ceea ce privește sfiala față de sufletul propriu nu ar trebui să fie considerată o virtute creștină : sufletele nu se vomită în public, se edifică solitar sau în solidaritate.)

Adevărul neclar și binele improbabil

Omul este, au spus-o mai mulți, o făptură indirectă. Dacă adevărul i-ar fi nemijlocit accesibil, atunci eroarea ar fi echivalentă cu minciuna, altfel spus, cu înșelăciunea voluntară. Adevărul manifest, care este numai aparent o binefacere, implică din partea noastră o participare *înghesuită* la procesul sesizării lui. De ce ? Pentru că, dacă este manifest, atunci adevărul poate fi în mod legitim decretat, iar afirmarea lui va implica un caracter inevitabil penal. Mai mult, deși adevărul manifest este prin natura lui *izbitor* de obiectiv, afirmarea adevărului nu va mai ține de disciplinele impersonale (logică, științe etc.), ci de registrul imponderabil al subiectivei sincerități. Într-adevăr, a rosti adevărul, atunci cînd el este la fel de evident ca și o piatră, nu mai este o opțiune logică a raționamentului, ci rezultatul unei stări sufletești. Oamenii vor fi evaluați pentru sinceritate și, în cele din urmă, judecați pentru fidelitate. Departe de a fi o binefacere, adevărul manifest nu poate fi, într-o lume ca a noastră (în care adevărul NU ESTE manifest), decît un prilej de suspendare a libertății noastre de a alege. Într-un mod care e foarte profund, rădăcinile libertății noastre sunt intim întrepătrunse cu posibilitatea noastră înnăscută de a eșua, de a spune prostii sau de a cădea în eroare. N-aș spune că libertatea este o consecință a erorii (sau a posibilității noastre de a ne înșela). Mai corect ar fi să spunem că nici un adevăr care are consecințe în secol nu poate fi considerat absolut. Libertatea noastră implică respingerea categorică a ideii că ar putea exista un adevăr mundan absolut.

Dacă ideea adevărului manifest (în lumea noastră) duce la un soi de idolatrie și, în fond, la năruirea distincției dintre lucru real și nălucire, să vedem la ce concluzie ne conduce ideea că binele

este manifest. Firește, un bine manifest este cunoscut de toată lumea. Dacă binele este în posesia tuturor, atunci oricine poate face, în mod legitim, legea. La rigoare, noțiunea însăși de lege exterioară indivizilor va trebui să dispară, de vreme ce universalitatea recunoscută a binelui îl face comparabil cu un instinct înnăscut. Dacă este așa, atunci natura umană are cu necesitate înscrisă în ea posibilitatea recunoașterii fără greș a binelui. Obținem astfel un criteriu foarte precis al discriminării între uman și sub-uman, între, în fond, om și animal : ființa pentru care binele este manifest este om ; dimpotrivă, ființa pentru care binele este amfibolic nu este om, este animal. Acum, revenind puțin în urmă, dacă binele este manifest, atunci el trebuie să fie scutit de orice contestație, adică trebuie să fie absolut ; dacă este absolut, este universal și, deci, unic. Dar diferitele comunități de oameni definesc în mod diferit binele. În acest caz, dacă există N comunități, atunci N-1 *trebuie* să se înșele asupra adevăratului bine. Or, în termenii argumentației anterioare, aceasta înseamnă că cele N-1 comunități sunt sub-umane, sunt, adică, societați animale. În concluzie, dacă binele este manifest, atunci pluralitatea comunităților umane nu există, din simplul motiv că numai una singură este în mod propriu umană.

Dacă ideea adevărului manifest ne-a dus la o interpretare *penală* a noțiunii de adevăr, ideea binelui manifest ne conduce la o interpretare în termeni de om/animal a comunităților omenești. Dar atunci, cum ar trebui să fie adevărul ? Cum ar trebui să fie binele ? Deocamdată să remarcăm că adevărul care *nu este* manifest face posibilă libertatea noastră individuală (firește, deopotrivă cu erorile de tot soiul). Pe de altă parte, ideea binelui manifest este solidară cu noțiunea unei dreptăți înnăscute în spiritul obștei. Dacă este așa, atunci binele care *nu este* manifest face posibil consimțămîntul față de o lege de tip contract. Altfel spus, cum rezultatul ultim (și neașteptat) al binelui manifest este anomia, consecința imediată a existenței lui este posibilitatea legii consensuale. În concluzie, imposibilitatea binelui absolut face ca, pentru comunitățile umane, noțiunea de drept să ia locul noțiunii de bine.

Libertatea noastră este foarte intim legată de limitarea noastră ca subiecți cunoscători. În același mod, limita subiectului moral este strîns legată de posibilitatea existenței unei justiții (și, firește, a unei pletore de încălcări ale legii). Altfel spus, lumea în care

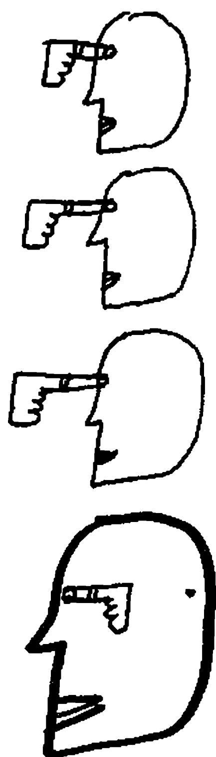
trăim este consecința naturii noastre profunde (o variantă a argumentului antropic).

Nebunia de a te crede mai bun

Sinceri sau mincinoși, suntem deopotrivă de inaccesibili certitudinii. După cum sinceritatea *nu creează* adevăr, nici bunăvoința nu poate întemeia o justiție. Aceste limitări sunt frapante pentru un ochi care vede în om o făptură imaculată. Mulți dintre noi, chiar dacă își spun creștini, au pierdut sensul profund tragic al Căderii. Ne e greu să admitem că „natura noastră este stricată, potrivit firii înseși" (Pascal). Și totuși, tot binele *acestei* lumi vine de la o inteligentă întrebuințare dată stricăciunii naturii umane. Nu mai puțin, cele mai teribile orori pe care oamenii le-au comis împotriva semenilor lor au avut ca punct de pornire un foarte seducător optimism ontologic. Ce ar părea mai generos, la prima vedere, decît ideea că omul este bun de la natură, că numai societatea îl degradează și îl deprinde cu viciile și răul, că orice comunitate bazată pe niște lucruri atît de *simple* cum ar fi noțiunile de bine *evident* și de adevăr *comun* va aduce negreșit fericirea și prosperitatea fiecăruia ? Toate aceste lucruri sunt mai mult generoase decît adevărate. Dar, întrucît iluzia este viciul cel mai profund al cunoașterii, o generozitate care nu are temei în realități este ca sfatul de a mînca prăjituri aruncat înfometaților. Și atunci, în ultimă analiză, aceste lucruri nu pot fi mai generoase decît sunt de adevărate. Iar adevărul despre natura umană nu are raport cu galeșul nostru bovarism privind paradisul terestru. Societatea nu poate fi rezonabil orînduită pornind de la premisa infatuată că suntem îngeri puși la colț sau „buni sălbatici" cu inima de aur. Din aceste premise au rezultat cele mai sîngeroase și mai imunde societăți. Dimpotrivă, din premisele crude și realiste ale acceptării unei naturi decăzute s-au putut dezvolta, cu moderație și precauție, criteriile unei comunități umane care a refuzat infatuării ceea ce și-a interzis să accepte de la impulsivitatea genialității : soluțiile magice, grandioase, providențiale. Condiția omului de după Cădere mai poate străluci divin doar în semitonurile litotei. Pentru că, aici, în lumea în care trăim, acționează cîteva reguli enigmatice. Una afirmă că, deocamdată, lucrurile sunt inevitabil neclare și că le putem vedea numai indirect, ca prin ghicitură. O

alta susține că lumea este condusă de asimetria *ex contrario* dintre cauză și efect : dacă premisele sunt minunate, efectul e nul (sau abnorm). Altfel : cînd înțelepții se fac belferi, vin nebunii să-i facă de rîs ; cînd virtuoșii tac prudent, strigă pietrele drumului. Sau : cînd se pleacă de la premisa generoasă că „omul este cel mai de preț capital", se ajunge la Kolîma și, în mod aiuritor, la circa 60 de milioane de morți. Dimpotrivă, cînd se pleacă de la premisa că omul este crud, mizerabil, violent, animat de o viață animalică și scurtă (Hobbes), se ajunge, aplicînd regula din *I Corinteni* 1, 27, la societățile liberale care au dat un conținut decent (nu spectaculos) noțiunii de demnitate cetățenească (nu umană, cum vor „generoșii", care pretind totul sau nimic).

În rest, cred că trebuie să ne acceptăm cu modestie condiția : nu suntem nici zei și nici nu avem cu Dumnezeu un comerț familiar de opinii. Nu vorbim în numele Lui, iar despre ce avem cu adevărat de făcut aici, punct cu punct, nu cred că a informat încă pe nimeni. Cea mai păcătoasă imoderație a sufletului uman este să își imagineze că are vreo misiune de dus aici pentru ceva sau împotriva cuiva.



IV, 20. SERVITUTEA ȘI LIBERTATEA

În acest articol intenționez să sugerez că următoarele două teze contradictorii pot fi deduse, în cadrul aceleiași teorii, cu egală îndreptățire : (1) independența omului este incompatibilă cu natura lucrurilor și (2) independența omului este o necesitate a naturii lui proprii. Eu susțin că, deși natura omului este ca omul să fie compatibil cu natura lucrurilor (principiul antropic), afirmarea simultană a celor două teze nu este sofistică. Vreau să spun că nu retoric susțin cele două teze, ci crezînd cu sinceritate că sensul lor profund stă tocmai în faptul de a fi adevărate și contradictorii în același timp. Nu cred că ele sunt adevărate în ciuda faptului că se contrazic, ci datorită faptului că sunt incompatibile. Dacă deschi-

dem bine ochii, vom vedea că suntem înconjurați de multe lucruri asemănătoare, începînd cu noi. Suntem suflete nemuritoare în trup muritor. E posibil așa ceva ? Orice minte sănătoasă simte că în acest enunț s-a rătăcit o greșeală. Ei bine, sensul profund al faptului că suntem tocmai aici e manifestat : în scandalul ontologic din care viața noastră își extrage atît darul prețios al frivolității, cît și fascinația abisului peste care sufletul nostru nu e decît o fîntînă aruncată de altcineva (se știe că cine stă bine scufundat într-o fîntînă secată vede și în timpul zilei stelele de pe cer.) Voi mai spune doar atît : aproape nimic din ce ne înconjoară sau facem nu e simplu sau univoc. Nu vreau să implic prin aceasta că lucrurile ar fi complicate : vreau doar să spun că ele sunt complexe și că nimeni nu poate valsa dacă nu-și pune cu multă grație inteligența în picioare.

(1) Prima teză pe care vreau să o susțin este că independența e o noțiune dificil formulabilă pornind de la argumente naturale. Potrivit naturii, un singur om nu poate inventa o limbă. Mai mult, un singur om nu poate oferi nici un temei umanității, unde prin „umanitate" înțeleg esența a ceea ce înseamnă să fii om între oameni. Fără acces la cuvînt, adică fără rațiune, și fără esență proprie, omul singur este mai puțin decît nici un om. Absența este adesea mai puțin precară decît flatulența opacă a inexistenței. Prin urmare, omul nu poate fi construit pornind de la un singur om. Trebuie mai mulți, ceea ce înseamnă că începutul umanității omului nu e de închipuit prin sumare aritmetică de indivizi izolați. Ce înseamnă asta ? Un singur lucru : că natura omului nu poate fi dedusă din idealul omului izolat. Pe de altă parte, independența e o noțiune lipsită de echivoc : este independent cel care nu depinde de vreo condiționare. Dar atenție : orice vorbitor al unei limbi care conține aceste cuvinte nu va echivala niciodată *independent* cu *necondiționat*. Temeiul filozofic pare clar : necondiționarea vizează mai degrabă autonomia metafizică, în timp ce independența exprimă o calitate relativ la ceva. Independența nu e absolută, e independență față de ceva dat. Și, cum omul izolat e lipsit de dependențe, regăsim și în acest mod faptul că omul „independent" nu poate constitui un temei valabil al umanității sale, potrivit naturii. Pentru a-și descoperi umanitatea, omul trebuie să treacă prin vămile servituții, adică prin vămile dependenței de un altul. Toate mișcările sufletești prin care accedem la calitatea

noastră de om sunt tribulații ale servituții. Iubirea e o servitute ; filiația e o servitute ; prietenia e o servitute ; talentul e o servitute; munca e o servitute ; societatea e o servitute ; existența exterioară a lui Dumnezeu e o servitute. Omul actual e om numai prin intermediul experienței servituții. Iar cînd spun „omul actual", nu e nici un dubiu : mă refer la omul decăzut al Căderii.

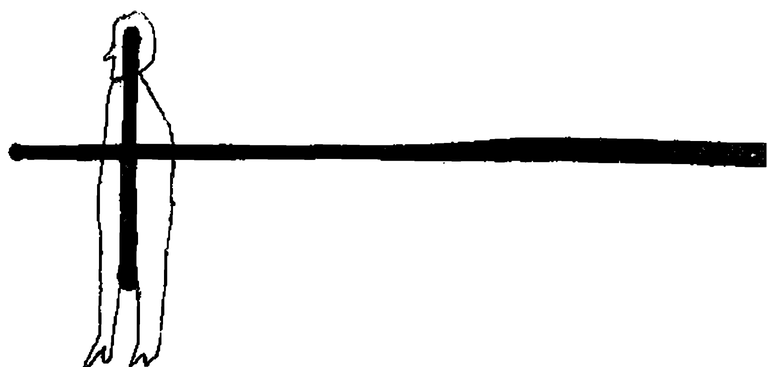
(2) Dar dacă omul care nu poate fi independent este omul Căderii, înseamnă că independența ar putea fi dobîndită recîștigînd natura primordială, care, s-a crezut în secolul al XVIII-lea, ar fi natura primitivă și paradisiacă. Nu voi insista asupra acestei bizarerii : mă declar însă întru totul de partea lui Voltaire, care, în contra instigațiilor lui Rousseau, refuza să renunțe la civilizația culturii sale de dragul mersului în patru labe. Nu, natura proprie a omului nu este natura sa originară. Natura inalterabilă a omului, potrivit Creației, nu este să aibă o natură, ci să fie o libertate. Mai mult, omul este posesorul unui suflet individual și etern, pecetluit de semnul unei singularități irepetabile. În logică se zice că un sistem axiomatic este independent atunci cînd axiomele sale nu se pot deduce unele din altele. În mod riguros, aceasta este și situația fiecărui om în parte : nici unul nu poate fi dedus din celălalt. Independența logică a omului e absolută. Pe de altă parte, dacă natura omului e să fie o libertate, atunci el este independent și din alt punct de vedere : ca izvor al spontaneității. Omul este independent așa cum și procesele atomice individuale sunt impredictibile. Nu este lege care să stea peste om, deși, firește, există o mulțime de legi care stau peste oameni. Vedem că, adoptînd această perspectivă, omul nu mai pare un agent al servituții ci, dimpotrivă, un purtător al spontaneității, o ființă care nu depinde decît de sine pentru a nu depinde de alții. Ceea ce este independent în om este izvorul libertății : altfel spus, natura sa neafectată de Cădere.

Ajungem astfel la scandalul promis : pe de o parte, independența este interzisă omului actual de natura lucrurilor, așa cum s-au rînduit ele în urma neputinței omului singur de a mai fi măsură a umanității ; și, pe de altă parte, omul în individualitatea sa cea mai ireductibilă este sursa spontaneității, ceea ce înseamnă că, prin ceea ce a rămas nealterat de Cădere, omul este singurul exemplu valid, într-o lume în care totul depinde de tot, de pură independență.

În ce mă privește, repet, nu cred că enunțul simultan al acestor două teze contrare ne pune în fața unui sofism. Teza imposibilității independenței se bazează pe *Natură*, adică pe ansamblul consecințelor Căderii. Dimpotrivă, teza independenței inevitabile pleca de la ceea ce a rămas inalterat prin Cădere. Deocamdată suntem în cea mai pedestră logică. Ceea ce însă contrazice logica este că omul trăiește în secol, după regulile secolului, cu materialele secolului și, firește, încrezîndu-se în dreptul care rezultă din natură, dar legitimat în mod esențial numai prin ceea ce contrazice secolul și îl afirmă. Căci secolul ar pieri dacă nu ar fi susținut de izvorul unei spontaneități care, deși nu are nimic de-a face cu el, se manifestă totuși numai prin intermediul materiilor sale. Și, pe de altă parte, el chiar piere de fiecare dată cînd legitimitatea care îl contestă sfîrșește prin a-l salva. Trebuie să acceptăm acest paradox : potrivit naturii, independența noastră este, ca să zic așa, cu suspendare ; potrivit libertății, independența noastră în act este ultimativă.

Am să închei referindu-mă la cîteva chestiuni sociale. A recunoscut oricine că teza independenței absolute a individualității este cărămida de bază a așa-numitului individualism metodologic. Mulți însă vor fi mirați să înțeleagă că ipoteza esențială a acestui curent de gîndire eminamente laic este legitimabilă în sens tare numai prin teologie. Încă mai ironic mi se pare faptul că teza non-separabilității indivizilor sociali, ipoteza de bază a oricărui colectivism, în speță și a celui teocratic, e întru totul laică, și se înrădăcinează într-o concepție a naturii umane care absolutizează consecințele Căderii. (Orice colectivism, e bine să precizăm acest lucru, are ca formulă tipică impunerea prin represiune a „egalității". Figura sa ideală este egalitarismul cămășii de forță, indiferent că egalitatea ca atare e argumentată etnocratic, rasial sau potrivit ideii exterminării tuturor celorlalte clase sociale. Dar cel mai interesant lucru este că modelul ideal al dictaturii egalității, deși, firește, nemărturisit, a fost întotdeauna Statul teocratic.)

Cît despre motivele multelor aporii pe care le trăim, o sugestie posibilă vine dinspre paradigma cristologică sub semnul căreia cultura noastră ființează : cine este persoană asumă, în fiecare dintre noi, riscurile și exigențele a două naturi transcendent incompatibile.



IV, 21. DESPRE INTENȚIA OBLICĂ

Înșelătoriile sincerității

Am fost întotdeauna contrariat de oblicitatea sincerității, adică de relația echivocă dintre adevăr și sinceritate. La prima vedere, totul e foarte simplu : sinceritatea pare a fi persuasiunea naturală a adevărului. Dar, privite mai atent, lucrurile se complică. Înțeleg motivul pentru care persuasiunea își poate valida adevărul prin argumentare. Înțeleg mult mai puțin motivul pentru care ar trebui să mi se pară normal ca adevărul să fie validat prin *emoțiile contagioase ale sincerității*. Firește, unora li s-ar putea părea

vicioasă rezerva mea față de onestitatea raportului dintre adevăr și sinceritate. Într-adevăr, se poate argumenta, ce este mai puțin întortocheat decît drumul care leagă adevărul de decizia de a-l proclama ? Și eu cred, probabil ca majoritatea oamenilor, că sinceritatea este cea mai bună atitudine pe care o putem avea față de adevăr, *dacă acesta este cunoscut și recunoscut de toată lumea.* Prin această precizare mă despart de cei care, admirînd peste măsură sinceritatea, ajung să deducă validitatea adevărului din capacitatea acesteia de a ne influența și convinge. Vicioasă, în raportul dintre adevăr și sinceritate, mi se pare a fi pretenția sincerității de a valida adevărul. Să ne înțelegem bine. Dacă adevărul ar fi la fel de vădit ca orice lucru vizibil, atunci sinceritatea nu ar fi deloc suspectă. În definitiv, atunci cînd vedem cu adevărat ceva, ne putem fără greș încrede în sinceritatea ochiului nostru. (Omit aici, pentru simplitate, paradoxurile percepției pe care se întemeiază anumite argumente ale științelor cognitive.) Dar să presupunem că, de fapt, noi vedem lucrurile lumii ca prin ceață sau, cum spune apostolul, „în ghicitură" : trăsătura esențială a percepției noastre ar fi atunci neclaritatea, imprecizia, astfel că întemeierea adevărului nu va mai putea fi imediată. Adevărul este manifest, adică imediat vizibil, numai atunci cînd omul posedă o facultate prin care poate intra nemijlocit în miezul lucrurilor. Dacă omul nu posedă o astfel de facultate, atunci el este condamnat să dobîndească adevărul numai prin raționamente și construcții : altfel spus, nu imediat și genial, ci întortocheat și căznit. Întrucît mă privește, eu nu cred că adevărurile sunt, asemeni sticlelor de bere, la îndemînă. Dacă ne menținem în această analogie, adevărul, în concepția mea, seamănă mai mult cu *valoarea* sticlei de bere, decît cu sticla de bere însăși. De ce ? Pentru că valoarea este un construct cognitiv și pretinde o foarte complicată conversie, deopotrivă teoretică, pentru a se transforma în prețuri, adică în „sticle de bere" la îndemînă. Eu cred că, dacă admitem că nu există cunoaștere imediată, adevărul nu poate fi nici obiect „vizibil", nici obiect al sincerității. Sinceritatea ar putea valida adevărul numai dacă emoția ar fi cognitiv semnificativă. Ea nu este, pentru că „în parte cunoaștem și în parte prorocim" (1 *Corinteni* 13, 9). Iar temeiul profund al acestei limitări stă în imposibilitatea de a sesiza obiectele lumii în care trăim, deocamdată, altfel decît „în ghicitură" (*ibid.*, 12).

Adevărul de eroare

Acum pot exprima mai eficace sensul contrarietății mele. Dacă adevărul trimite la sinceritate, atunci relația dintre ea și adevăr nu mi se pare echivocă. Dacă însă adevărul este dedus din sinceritate, atunci relația dintre ele se vădește perversă. Într-adevăr, să admitem că sinceritatea este un spasm imediat al emoției veracității. Și anume, cînd suntem sinceri, în noi se zbate, cu impetuozitate, instinctul adeveririi : emoția sincerității pretinde să declare ca fiind absolut adevărat obiectul care o suscită. În mod precis, persuasiunea ei se referă la această incondiționare vertiginoasă. Prin urmare, sinceritatea caută să ne convingă prin acest sofism patetic : „Eu afirm că *A* este adevărat ; *A trebuie să fie adevărat* pentru că modul în care l-am afirmat este sinceritatea mea absolută ; deci sinceritatea manierei implică adevărul obiectului manierat." Și astfel, din manieră a fost în mod nepermis dedusă esența : dacă sinceritatea este totală, atunci obiectul afirmației sincere trebuie și el să fie neapărat adevărat. Or, nu cred că trebuie să mai insist asupra ilegitimității trecerii de la sinceritate la adevăr. Mai mult : nu trebuie deloc minimalizat faptul că emoția sincerității și facultatea de a construi adevărul sunt extrem de inegal răspîndite în lume. Ca și dispoziția de a fi vesel sau posomorît, predispoziția pentru sinceritate este aproape universală. Că această răspîndire nu este evidentă, e o consecință inevitabilă a împrejurării că *sinceritatea este o emoție a conștiinței*. Or, conștiința poate fi adevărată sau falsă, eronată sau rea, incompletă, alături de obiect sau inexistentă, și așa mai departe – la nesfîrșit. Mai mult, sinceritatea este o emoție complet independentă de conținutul ei : ea poate purta cu egală îndreptățire emotivă asupra unei conștiințe false, ca și asupra uneia incomplete. Eu pot fi sincer afirmînd automistificări monumentale, pe care să le ignor fără rest, adică, în termeni direcți, cu veracitate. Sinceritatea tinde să confere veracitate tuturor conținuturilor pe care se întîmplă să le îmbrace și a căror singură recomandare „de control" a fost criteriul conștiinței : dacă ea a fost falsă ori rea, sinceritatea se va avînta în ontologizarea fraudei pioase sfidînd, cu totală bună-credință, temperările oricărui simț critic. Este motivul pentru care sinceritatea imbecililor e bună numai la spovedanie : cînd acești imbecili ajung să facă politică, adică să implice prin afirmațiile lor

soarta mai multor oameni, sinceritatea lor este o calamitate fioroasă. Este unul din motivele pentru care găsesc că sinceritatea este o virtute numai în cazul oamenilor deopotrivă inteligenți și capabili de simț critic și că, în toate cazurile, trecerea de la *sinceritatea asertării la adevărul aserțiunii* mi se pare frauduloasă.

Ipocritul condus de sinceritate

Pînă acum am vorbit numai despre sinceritatea de bună-credință, aceea care e perfect inocentă și atunci cînd bate cîmpii, și atunci cînd coincide cu adevărul. Dar mai este o sinceritate, căreia sunt evident tentat să îi pun ghilimele : „sinceritatea“ conștientă de lipsa ei de veracitate, cea pe care moraliștii au convenit să o numească *ipocrizie*. Dacă sinceritatea de primă instanță se lasă orbită de veracitatea unei conștiințe care poate fi oricum, ceea ce conduce la ocultarea naturii veritabile a obiectului, sinceritatea de instanță secundă descoperă că, dincolo de obiect, conștiința comportă o multitudine de raporturi interne echivoce și că actul asertării poate fi întrebuințat potrivit unei politici voluntariste. Astfel, dacă sinceritatea *poate* cunoaște minciuna involuntară, și aceasta în virtutea faptului că adevărul *nu trebuie să fie* niciodată consecința sincerității, ipocrizia nu cunoaște nimic – adevăr sau minciună – care să nu fie voluntar. În timp ce sinceritatea este o candoare, ipocrizia este expresia unei voințe determinate de a impune. În dialogul *Hippias minor* (374 a), Platon († 347 î.Hr.) vorbește despre superioritatea paradoxală a mincinosului voluntar (cunoscut în literatura română sub numele mai pretențios de *polytropos*), care cunoaște atît adevărul cît și minciuna și care decide între ele printr-un act de voință. Or, voința este superioară firescului, căci presupune, cu stările multiple ale conștiinței, un raport mai complet, mai adecvat din punctul de vedere al cunoașterii reale. Ipocritul este mai conștient decît omul sincer și, sub raportul autenticității stricte, orice conștientizare veritabilă implică o înstrăinare față de stările de conștiință anterioare, înstrăinare pe care o putem fără greș numi „ipocrizie“. (Ceea ce mă face să folosesc aici ghilimelele este faptul că această ipocrizie specială e, spre deosebire de cea clasică, inconștientă.) În fond, ipocritul este omul care a descoperit complicațiile pe care candoarea sincerității le face invizibile și care s-a decis să uzeze de aceste dedesubturi potrivit unei politici personale. Firește, ca întot-

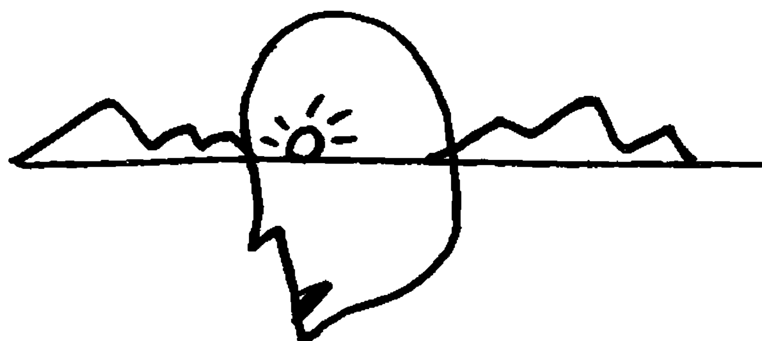
deauna cînd e vorba de interese personale (*idiotice*, cum li se mai spune, după cuvîntul grecesc corespunzător), intenția deturnării piezișe e din capul locului activă.

Esențială nu mi se pare însă reprobarea moralistă, cît evaluarea condițiilor în care ipocritul își desfășoară manevrele. Este una din binefacerile incalculabile ale lumii în care trăim împrejurarea că viciile sunt întotdeauna recesive în raport cu virtuțile pe care le răstălmăcesc. Ipocrizia este, e adevărat, o sinceritate mai conștientă, dar și una, în același timp, pervertită : nu mai puțin, ea continuă să graviteze docil în jurul virtuții-soare, căreia îi face încontinuu omagiul servil. E un loc comun, de la La Rochefoucauld († 1680) încoace, ideea că virtuțile au motivații vicioase și că ipocrizia este omagiul pe care viciul îl aduce virtuții. Scapă însă poncifului ideea că termenii inevitabili ai viciului țin de logica și de gramatica virtuții. Pentru a-și practica politica de subsol, viciul are nevoie ca de aer de limbajul virtuții. Iar cine recurge la un limbaj, chiar pentru a-l discredita, îi restituie fără să vrea ontologia subiacentă. În discursul vicios, ceea ce strălucește spectral este retorica virtuții. Natura însăși a viciului este ca un sughiț al virtuții. Să ne amintim că, într-un vers malițios, Shakespeare îl condamna și pe diavol să nu poată evita invocarea Scripturii.

Transfigurarea relelor intenții

Pe de altă parte, există o pildă enigmatică, pe care eu o cunosc în formularea lui Claudel, și care afirmă că sfîntul se roagă cu ajutorul rugăciunii lui, iar păcătosul prin păcatele pe care le face. Cum vine oare să te apropii de Dumnezeu comițînd păcate ? Nu cunosc răspunsul la această întrebare. Ceea ce știu însă este că recesivitatea paradoxală a viciilor are o consecință socială remarcabilă. Oamenii inteligenți din toate timpurile au sesizat valoarea socială a viciilor. Între ei, Toma din Aquino († 1274) a recunoscut că multe din lucrurile utile nu ar fi existat dacă toate păcatele ar fi fost strict prohibite (*Summa Theologiae*, IIae, q. 78, 1). La începutul secolului al XVIII-lea, Bernard Mandeville a imaginat, într-o carte care a fost condamnată în 1723 pentru atentat la ordinea publică, cea mai ingenioasă demonstrație a tezei că virtutea este un viciu, iar viciul e o virtute. Cartea se numea *Fabula albinelor, sau beneficiile publice ale viciilor private*, și arăta de o

manieră deopotrivă spirituală și implacabilă cum cheltuiala nerușinată a celor bogați oferă de lucru săracilor, în timp ce avariția economă, considerată virtute a cumpătării, condamnă la moarte gurile înfometate de o economie stagnantă. Mai mult, păturile defavorizate sunt în mai mare măsură ajutate economic de goana după plăceri a bogătașilor „vicioși", care cheltuiesc bani pe produsele de lux și astfel, schematic vorbind, lansează economia, decît de filantropia cîtorva ajutoare virtuoase, care, pe lîngă dezavantajul minor de a fi sporadice, posedă din plin defectul de a constipa căile economice de prosperitate. În demonstrația lui Mandeville, viciul pune lumea în mișcare, în timp ce virtutea o inhibă. Stagnarea lumii nu ar fi reprobabilă, dacă virtutea nu ar face ca, în fond, săracul să rămînă tot sărac, iar bogăția bogatului să se eternizeze. Spre deosebire de acțiunea conservatoare a virtuții, viciul are rolul declanșatorului care dinamitează ordinea împietrită : el reprezintă forța care îi pune pe oameni în mișcare, obligîndu-i să presteze acele activități care nu pot fi încununate de succes decît dacă rezultatele lor sunt împărtășite de mai mulți. Principiul satisfacerii dorințelor de orice fel devine astfel principiul existenței pieței concurențiale. Maxima fabulei lui Mandeville, extrasă de Adam Smith o jumătate de secol mai tîrziu în *Teoria sentimentelor morale* (1764), este că există o conversie naturală a dorințelor egoiste (a „viciilor") în contrariul lor, prin socializarea concurențială liberă. E suficient ca oamenii să aibă relații continue și multilaterale între ei, pentru ca principiul acestei conversii spontane să acționeze. Mai mult, conversia spontană a intențiilor egoiste are avantajul de a evita inhibiția acțiunii prin generalizarea cunoscutului paradox al bunelor intenții. Într-una din formele lui clasice, el a fost formulat în *Metamorfozele* (VII, 20) de Publius Ovidius Naso : „Văd binele și îl accept ; dar fac răul". Potrivit unei formulări mai recente, el afirmă că drumul spre iad e pardosit cu bune intenții. În fond, mesajul lui Adam Smith este că încrîncenarea conștientă spre binele cu orice preț e mult mai puțin productivă, sub raportul virtuții reale, decît calea care constă în conversia spontană a scopurilor egoiste în rezultate generoase pentru toți. Forțînd puțin nota, putem spune că adevărata ipocrizie e a celor care își imaginează că ipocrizia poate să nu fie un moment necesar în orice sinceritate căreia îi pasă de cel de alături.



IV, 22. UTOPIILE SPLENDORII

Restul

„Există în noi o neputință de a dovedi, care triumfă împotriva oricărui dogmatism. Deopotrivă, există în noi o idee a adevărului – care triumfă împotriva oricărui scepticism." Aceste cuvinte paradoxale îi aparțin lui Blaise Pascal. Dincolo de interesul conținutului lor, care se impune oricui, ceea ce mă frapează este structura lor formală. Ele aparțin aceleiași familii de enunțuri ca și afirmațiile „e în noi ceva mai adînc decît noi înșine" (Augustin) și „sufletul omului este în mod natural creștin" (Tertullian). Schema lor este următoarea : există un rest irezolvabil, care e

nelimitat. La Augustin adîncul omului nu este al omului și e de neatins, oricît am iscodi după el, plecînd de la ființa noastră seculară. La Tertullian sufletul are o identitate care e complet independentă de opțiunile sale conștiente. La Pascal, nici o convingere, oricît de integrală, nu se poate dovedi pe sine mai mult decît poate scepticismul absolut să desființeze credința că un adevăr există. Dincolo de orice zbatere a sufletului, există un rest la care nu avem acces și el e infinit. În același fel, conștiința noastră poate controla totul, pînă la natura ei proprie, care îi rămîne însă inaccesibilă ; și aceasta e nelimitată. Convingerile, cît de ferme, nu se rezolvă niciodată rațional, iar scepticismul absolut este contradictoriu, pentru că afirmația sa cea mai radicală se lovește de un rest imposibil de trecut : ideea unui adevăr care scapă corodării oricărei proaste dispoziții. Mohorîte sau nu, instinctele noastre cognitive par asistate de ceva viu.

Limita

Se observă imediat că ideea restului irezolvabil este solidară cu afirmația „există o limită". Din punctul de vedere al cunoașterii, limita poate fi argumentată urmînd raționamentul lui Wittgenstein (*Tractatus*, prop. 2.161, 2.17 și 2.171). Pentru ca o afirmație să exprime un fapt real, trebuie să existe ceva comun între structura afirmației și structura faptului. Dacă acel ceva comun ar putea fi cunoscut, atunci el ar trebui să poată fi exprimat printr-un alt enunț. În acest caz, dacă noul enunț ar fi adevărat, ar trebui ca între el și ceea ce este comun să existe ceva comun și așa mai departe, la infinit. Această structură de argumentare este cunoscută sub numele de „argumentul celui de-al treilea om". Propus mai întîi de Platon în dialogul *Parmenide*, el a fost reluat de Aristotel sub formă pur logică, ca regresie inevitabilă ori de cîte ori universalul este confundat cu individualul (*Organon* IV, 179 a). În fapt, oriunde apar două naturi diferite și se pune problema exprimării modului în care una participă la cealaltă, elucidarea rațională se lovește de acest tip de limită, care este restul irezolvabil. Wittgenstein numea acest rest *misticul*, iar actul limitării era rezolvat de el printr-un gest : lucrurile despre care este imposibil să vorbim pot fi, uneori, *arătate*. S-ar părea deci că limita stă în rest, iar transgresarea ei ar fi gestul sau tăcerea. Simte oricine eșecul acestei

propoziții. Să observăm însă că nici Tertullian nici Augustin nu afirmau existența restului într-un context de eșec, în timp ce Pascal, el, autorul unei *Apologii*, o face. Pentru o apologie neterminată, putem spune că intenția sa de a o finaliza era din capul locului contrazisă de *tonul* prin care înțelegea să o construiască. Avem astfel o indicație istorică prețioasă : este modern acela pentru care restul reprezintă o limită. La Augustin, adîncul din om era o limită pentru natura umană pieritoare și un rest divin care, prin chiar actul limitării omenescului, îl ilimita incalculabil. Pentru Pascal, dimpotrivă, atît convingerile absolute cît și scepticismul sistematic sunt puse în eșec de un rest care le corelează cu limita lor. Neputința este într-adevăr irezolvabilă, iar triumful este un eșec. Altfel spus, deși restul rămîne la fel de ilimitat, limita devine lipsită de rest : devine, adică, opacă.

Abisul finitudinii

Cînd restul încetează să mai ilimiteze, relația dintre naturile puse prin cunoaștere în legătură devine intranzitivă. În definitiv, dacă sufletul omului nu mai este în mod natural creștin, atunci el nu mai poate fi decît în mod natural secular. Orice lume care ar depăși ontologia celor cinci simțuri devine la fel de „imaterială" ca și mirosurile în raport cu pipăitul. Dar, ca o compensație, disocierea facultăților de cunoaștere începe tot atunci să se manifeste cu febrilitate. Lumea de dincolo pe care o pierdem „în afară" este recreată înăuntru sub forma nelimitată a imaginarului de ficțiune, care este un depozit activ al tuturor evidențelor de realitate anterioare. Sfîrșitul Evului Mediu cunoaște o invazie a imaginarului pentru că punerea în eșec a naturii duble a omului, care nici la Pascal nu era completă, încetează să mai fie neglijabilă. Erupția imaginarului urmează îndeaproape pierderii transcendenței, așa cum restul din om devine limită a lumii dinafară (și atît). Firește, în aceste condiții instinctele noastre cognitive nu mai sunt asistate de ceva viu, ci de un etalon exterior al corectitudinii, cum ar fi logica, care, potrivit lui Wittgenstein, umple lumea (iar subiectul este granița ei). Separația devine criteriul clarității. Dar, cînd limita ajunge să fie graniță de separație, restul tinde să dispară. Omul începe să fie hipnotic fascinat de toate acele forme de cunoaștere care sunt lipsite de rest și care, prin firea lor, tind să

îl desființeze. Țelul cunoașterii ajunge să fie totalitar : dogmaticul va demonstra orice, iar scepticul nu va mai admite nici un adevăr. După Căderea lui Adam, care ne-a modificat ontologia, urmează căderea gnoseologică, prin care ne trezim cu instincte de cunoaștere deturnate. Și, așa cum paradisul terestru este visul încăpățînat al tuturor celor care, pierzîndu-și adevărata natură, și-au pierdut orice natură (Pascal), obținerea ilimitării prin desființarea restului a devenit programul contradictoriu al celor care caută să se sustragă *ca moderni* fatalităților căderii a doua. Dacă *paradiso terrestre* a fost utopia izgonirii, *teoria perfectă* a devenit, în replica celei de a doua căderi, prototipul redobîndirii cunoașterii fără rest. Teoriei perfecte i s-a cerut, cu o fervoare imprudentă, resuscitarea splendorii originare a lumii prin schimbarea subiectului. Astfel că, în timp ce prima cădere trimitea la o *utopie*, a doua cădere a suscitat remediile *ucroniei*.

*Lo*cului de nicăi*eri* îi urmează *tim*pul de niciu*nde*.

Ludwig Wittgenstein

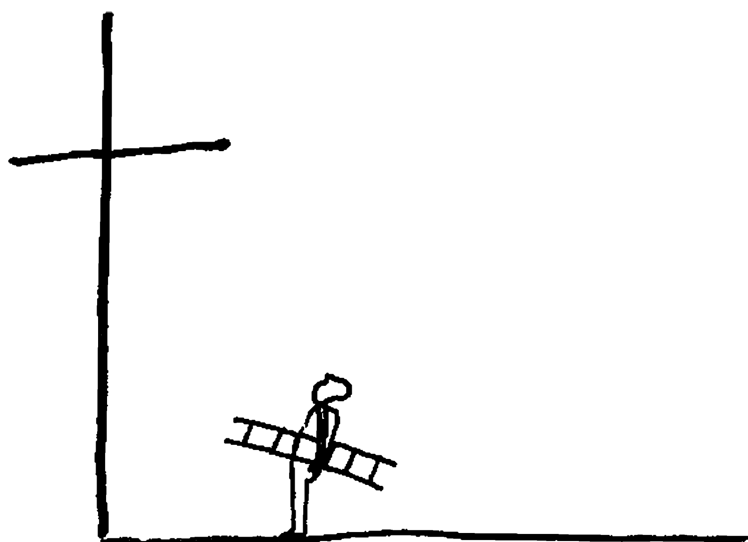
Acum, întrucît tema modernă a limitării proaste a apărut, în primul moment, ca o identificare a restului cu limita și, în al doilea moment, a oricărui rest cu o limită greșit pusă, soluțiile posibile la nostalgia resorbției au trebuit să pornească de aici : de la restul pierdut ca o limită reafirmată. Or, să ne amintim de soluția lui Wittgenstein. Limita a ceea ce poate fi spus epuizează esența lumii, care, fiind logică, este lipsită de rest. Singurul rest care mai poate fi găsit constă în faptul că lumea există : a o simți ca pe un întreg limitat, acesta este, potrivit lui Wittgenstein, *das Mystische*. Adică, în fond, restul : lucrul spre care putem doar arăta și despre care nu se poate decît tăcea. Wittgenstein a fost constrîns să mute restul în afara oricărui obiect al lumii, pentru că lumea însăși, pentru un modern, trebuia să fie plină de modul de a fi al limitării. Și, cum singur afirmă în melancolica sa prefață la *Tractatus logico-philosophicus*, scrisă la Viena în 1918, cînd *totul* a fost deja cunoscut în acest mod, *foarte puțin* a fost în fond realizat. Ca toți modernii, și Wittgenstein a fost hipnotizat de pasiunea eliminării restului prin exactitatea definirii limitei. Dar, spre deosebire de alți moderni, înzestrați cu instincte de cunoaștere mai puțin viguroase, el a simțit nevoia să reafirme urgența restului : și, pentru că lumea

era plină de limite, iar gîndirea era handicapată de identitatea ei ipsatorie cu limbajul, care nu putea fi decît logic, atunci restul a fost pus de el în două „poziții“ : înăuntrul lumii, atunci cînd îl putem doar arăta, și în afara ei, atunci cînd despre el nu putem decît tăcea.

Radu Petrescu

O soluție neuzuală la problema enunțată mai sus a fost propusă de un literat pur, repulsiv din instinct la orice vulgată filozofică. Mă refer la Radu Petrescu, cunoscut îndeobște pentru a fi produs cîteva capodopere puțin gustate. Este interesant de notat că referințele sale sunt pur literare : cîteva trimiteri obsesive la Homer (*Odiseea*, cîntul VIII, *Iliada*, defilarea armatelor din cîntul II și prezentarea scutului lui Ahile din cîntul XVIII), una la Tasso (cîntul XII din *Ierusalimul eliberat*) și cîteva, surprinzătoare, la Pulci, Boiardo și Ariosto. Radu Petrescu, ca orice modern, admite necesitatea unei lumi lipsite de rest. Neobișnuit la el este însă faptul că descoperă o ilimitare în chiar privirea care suspendă restul. Raționamentul său (niciodată dezvoltat) ar fi putut fi următorul : dezordinea și lipsa de claritate estetică a literaturii (lumii) este datorată inflației de efecte literare („ilimitări“) obținute pe seama procedeului simbolic. Prin simbolizare sunt inventate raportări improprii, care debordează natura proprie a obiectului simbolizat, denaturîndu-l. Arbitrariul cel mai desfrînat, din punct de vedere al sobrietății cunoașterii, a generat un soi de bovarism al profunzimii, care a declasat, prin prezumție și falsitate, întreaga noastră percepție adecvată. În numele rectitudinii estetice, Radu Petrescu propune o literatură care să ne modifice, o dată cu sensibilitatea, *percepția* asupra lumii (regăsind astfel sensul etimologic al cuvîntului *aisthesis*, din care a fost derivat cuvîntul modern „estetică“). În loc să mai privim lumea prin raportări anapoda, să încercăm să o privim *fără nici un fel de raportare*. În locul alegoriei bovarice și a incontrolabilei beții simbolice, Radu Petrescu reinventează restul sub forma *literalității*. Homer, susține el, își privea eroii exact de la înălțimea lor : și îi vedea așa cum sunt, pentru că îi vedea *literal*. Perla, pentru Radu Petrescu, nu simbolizează Luna : ea chiar este Luna. Aproape de nimeni știut, Radu Petrescu a realizat o ontologie a concretului pur, strict

identic, mergînd pînă la eradicarea completă a modului aluziv de expresie. Spre pildă, romanul său *Matei Iliescu* dezvoltă o proză epurată principial de comparații și, în fond, de metafore. Că a realizat acest lucru printr-un procedeu strict simbolic de expresie, cum este literatura, ține de enigmele soluției sale și, nu în ultimul rînd, de splendorile lumii. Căci sensul regîndirii restului pornind de la soluția literalității stricte implică smulgerea de sub hipnoză a ideii că, pentru a depăși limita, trebuie eradicat restul (întrucît, pentru moderni, presupoziția tacită este că restul e limita, iar limita e răul). Radu Petrescu sugerează că, pentru a depăși limita, trebuie să înțelegem de ce anume lumea este ilimitată atunci cînd o privim *literal*. În fond, orice lucru, cît de umil, dacă e privit fără nerăbdarea prostească de a-l „generaliza", de a-l transforma în „idee", de a dobîndi satisfacția „cunoașterii" prin găsirea clișeului proxim și a indiferenței specifice, se dovedește ilimitat în sens tare (adică nu simbolic). Firește, o astfel de percepție nu este posibilă decît reintegrînd starea paradisiacă a simțurilor, adică trecînd de căderea a doua, cea care, o dată cu *restul* lumii, ne-a răpit și splendoarea ei. În starea actuală a cunoașterii, subiectul devorat de frustrările propriului său imaginar deraiat nu poate conteni să nu genereze variante utopice/ucronice ale splendorii pierdute. Setea de a cunoaște, contrariată în chiar miezul ei de cecitatea unor instincte care au cunoscut căderea a doua, reprezintă izvorul din care se revarsă spre noi, nemîntuite și precare, dezamăgirile splendorii.



IV, 23. CREȘTINISMUL ȘI ȘTIINȚA

Legatul voltairian

Una dintre cele mai ridicole inepții ale moștenirii voltairiene este teza necesarei adversități dintre religie și știință. În privința creștinismului, Voltaire a profesat cu o vervă genială, care stîrnește și astăzi rîsul, cele mai false idei cu putință. A împins spiritul fals pînă la a pretinde că civilizația chineză este superioară Europei, și asta pentru că, de la distanță, toți chinezii păreau să recite continuu poezii, să practice dezinteresați confucianismul și să-și rezolve litigiile numai potrivit înfloriturilor politeții. Jurînd pe un

tip uman de fantezie, Voltaire s-a înverșunat să nu vadă în creștinism decît impulsurile sîngeroase ale fanatismului, care îi contrariau pînă la istovire instinctul său cel mai prețios, și anume respectul *religios* pentru trupul și conștiința persoanei. Nu erorile intransigente ale lui Voltaire mă interesează aici, ci ideea, trasă din verva sa inimitabilă (uneori de păr), potrivit căreia, dacă nu ar fi existat Biblia, savanții ar fi descoperit de foarte mult timp, și anume imediat, toate adevărurile condamnate în decursul timpului de Biserică. Firește, mie ideea aceasta mi se pare hilară, dar este posibil ca ea să pară încă foarte plauzibilă minților multor oameni de calitate (și chiar, poate, unor religioși). Celor interesați de surse, doresc să le amintesc că lucrarea standard, care a ilustrat cu o plicticoasă sistemă punctul de vedere voltairian, al luptei științei împotriva dogmei opresoare, este cartea unui fost președinte al Universității Cornell, A.D. White : *A History of the Warfare of Science and Technology in Christedom* (1896). Acestui tip de investigație, bazat pe ideea că resentimentul preventiv este întotdeauna justificat dacă opțiunea e „progresistă", i se datorează falsul patent potrivit căruia știința occidentală s-a născut *împotriva* mentalului creștin. Or, lucrurile stau tocmai dimpotrivă. Este ceea ce voi încerca să argumentez în continuare.

Mediul creștin și gustul personal

Să începem prin a lua act de măsura în care fizica newtoniană a ieșit dintr-un mediu saturat de meditație conceptuală biblică. John Ray (naturalist), Robert Boyle (chimist), William Petty (economist), John Napier (matematician), Isaac Newton (fizician) : aproape că nu există nume care să țină de renașterea științifică engleză din secolul al XVII-lea și care să nu fi posedat un gust special pentru amestecarea ideilor disciplinei naturale specifice cu luminile teologiei. Este suficient să amintesc aici cîteva exemple : primul istoric al *Royal Society* este clericul Thomas Sprat, viitor episcop anglican și apologet al societății de savanți : ca și Boyle mai tîrziu, el vede un perfect acord între filozofia experimentală și religia creștină ; Hooke și Newton, fizicieni notorii, alternează pasajele strict inductive cu numeroase citate, copios alese, din Sfinții Părinți și din Profeți ; John Napier, inventatorul logaritmilor, a redactat și el, ca și Newton, comentarii la Apocalipsă, pe care

le considera – atenție – mai importante decît rezultatele sale matematice. Fiind vorba de mărturii personale, ele ar putea fi interpretate, dacă e să ne menținem în datele tezei voltairiene, fie ca declarații prudente, fie ca afirmații subiective. În primul caz ar fi vorba de „înaintarea mascată“ de care, în *Cogitationes privatae*, vorbea Descartes. În al doilea caz, de simple iluzii generoase. Există însă și alte două tipuri de argumente în favoarea tezei că reflecția științifică a fost în mod decisiv favorizată de reflecția biblică și de ceea ce am putea numi, într-un sens foarte larg, un mental creștin. Am să le enumăr foarte succint (fără, firește, a le epuiza).

Imaginea euristică și alegoria

Primele idei privind antropologia și etnologia își au originea în micile povestiri biblice referitoare la originile umanității : în absența oricărei referințe *valide*, acestea au constituit primul cadru care a putut amorsa și canaliza observația empirică. Spre pildă, Linné și Blumenbach încă gîndeau în denumirile genealogice oferite de Biblie. Istoria Turnului Babel a validat ideea posibilității unei limbi originare, despre care, odată gîndul țîșnit, s-a crezut inițial că ar fi fost ebraica, limba Revelației. Leibniz, care este fondatorul ideii de filologie comparată, era condus în presupozițiile sale de această schemă mentală. Chiar și după descoperirea limbii sanscrite, petrecută în Europa la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, descoperire care a schimbat orizontul lingvisticii comparate, schema mentală a limbii originare a rămas neschimbată, și ea este în mod esențial biblică. Mai mult. Interpretările scoase din Geneză au jucat un rol decisiv și în dezvoltarea de început a geologiei și a paleontologiei : ideea straturilor geologice, sugerată de povestea potopului, a dat perspectiva reflexiei asupra formațiunilor de relief și a provenienței fosilelor pietrificate. Firește că, în aceste cazuri, cartea Genezei a furnizat numai primele fapte și cadrul intelectual. Au urmat apoi, prolixe și în răspăr, rectificările : cît privește știința geologică, după 1750 toate descoperirile tind să submineze cadrul inițial, care era tradițional ; ea devine stabilă și autonomă abia după ce, prin Charles Lyell, în 1830, geologia perimează complet cadrul biblic.

Ce rămîne de aici ? În primul rînd o descriere de care trebuie să ținem seama ; în Anglia secolului al XVII-lea, în Germania și Elveția secolului al XVIII-lea, știința era concepută ca o *Biblia Naturae* : se vorbea curent (și cu seriozitate) de o „hidroteologie", de o „pyroteologie", o „astroteologie", o „lithoteologie" etc., ceea ce sugerează că epoca în care știința se naște și se consolidează este una saturată de o mentalitate fizico-teologică. Aceste descrieri ar putea părea superfetatorii sau alături de subiect, pentru noi, azi : nu mai puțin, ele relevă dintr-un mental care poseda o pronunțată virtute germinativă pentru știință, un mental pentru care, să nu uităm, reflecția teologică era *constitutivă* și nu ornamental justificativă. În al doilea rînd, cred că se impune o constatare elementară, dar care este rareori făcută : știința modernă și spiritul ei s-au născut *numai* în Europa, și anume în acea Europă care este moștenitoarea Evului Mediu latin și care a fost (este) o Europă creștină. Știu că există spirite respectabile care resping ideea unei situări creștine a noțiunii spiritual-operatorii de Europa. Spirite pentru care Europa înseamnă grecii (eventual și romanii) și, desigur, mai ales Renașterea. În ce mă privește, eu nu pot separa lumea de azi de rădăcinile iudeo-creștine ale Europei. Cînd spun „rădăcini" mă gîndesc în special la acele *cadre* ale sensibilității și inteligenței care, prin „înrădăcinare" și „întrupare" istorică, s-au transformat în adevărate categorii *a priori* ale percepției și apercepției. Nu știu dacă sufletul anticului care era contemporan cu Tertullian a fost cu dreptate considerat de acesta ca fiind *naturaliter* creștin ; știu însă cu certitudine că sufletul nostru astăzi, indiferent de opțiunile conștiente ale fiecăruia, este în *mod natural* creștin : vreau să spun că este creștin prin reprezentări, imaginar, mental și cadrele sale cognitive ; pe scurt, „instinctele" gîndirii sale sunt creștine (sau, mai precis, iudeo-creștine). Omul modern european este creștin *în carne*, chiar dacă prin inimă a încetat să mai fie. Este motivul pentru care consider spiritul european *constitutiv* creștin, iar vorbele amare ale lui Bernanos, chiar dacă le înțeleg, eu, ipotetic, le cred perfect adevărate : „Creștinătatea a făcut Europa. Creștinătatea e moartă. Deci Europa va crăpa, ce poate fi mai limpede ?" Într-adevăr, cînd structura creștină involuntară a sufletului nostru se va dizolva, spiritul Europei se va

descompune și el. Pînă atunci, să convenim că din rezervorul potențialităților modului de a fi în lume creștin a rezultat atît spiritul științific modern, cît și detestata (de către cei care, *qua* tradiționaliști, continuă să fie creștini în inimă) lume modernă. Nu știu dacă acest „a rezulta" este un proces „pe cale de consecință" sau este, într-o manieră dificil de exprimat, un proces de multiplicare bazat pe un gen de „homousie fractală". Fapt este că noi putem caracteriza fără ambiguitate înrudirea dintre, de exemplu, acele proprietăți ale spațiului și timpului care conduc la legi de conservare (în fizică) și noțiunile de spațiu și timp proprii teologiei creștine *ca fiind într-un raport de solidaritate* : desacralizarea creștină a lumii a fost premisa indispensabilă a posibilității de a gîndi omogenitatea și izotropia spațiului (din care rezultă imediat conservarea impulsului și a momentului cinetic).

Ideile lui Perre Duhem

Pierre Duhem a dedicat peste 5500 de pagini acestei chestiuni, într-o capodoperă de sagacitate și erudiție, de mulți citată, de aproape nimeni citită, intitulată *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic* (10 volume : scrise între, probabil, 1912 și 1916). Duhem a fost un continuitist, pentru care istoria umanității este în mod esențial istoria ideilor pe care oamenii le-au profesat și a teoriilor după care s-au condus. Pentru el faptele devin semnificative numai prin idei, iar observațiile sunt consecința teoriei pe care se întîmplă să o ilustreze. Astfel, în concepția sa, ideile fizicii moderne și-au avut gestația în provocările puse inteligenței de caracterul ireconciliabil al anumitor cunoștințe aristoteliciene cu ansamblul exigențelor pretinse de criteriile unui mental creștin. Am să dau numai două exemple. Posibilitatea existenței vidului, negată cu atîta fermitate de Aristotel (și de continuatorul său modern, Descartes !), a fost elaborată din perspectiva impusă de cerința omnipotenței lui Dumnezeu (pe care anticii o ignorau), în secolul al XIII-lea, ca o critică a noțiunii de imposibilitate fizică. A rezultat de aici, în secolul următor, o nouă concepție privitoare la „loc" și „mișcare". Nouă astăzi ne poate părea straniu faptul că noțiunile de infinit actual și infinit potențial, atît de proprii, pînă nu de mult, analizei matematice, au fost pentru întîia dată elaborate în plin secol XIV, și anume prin

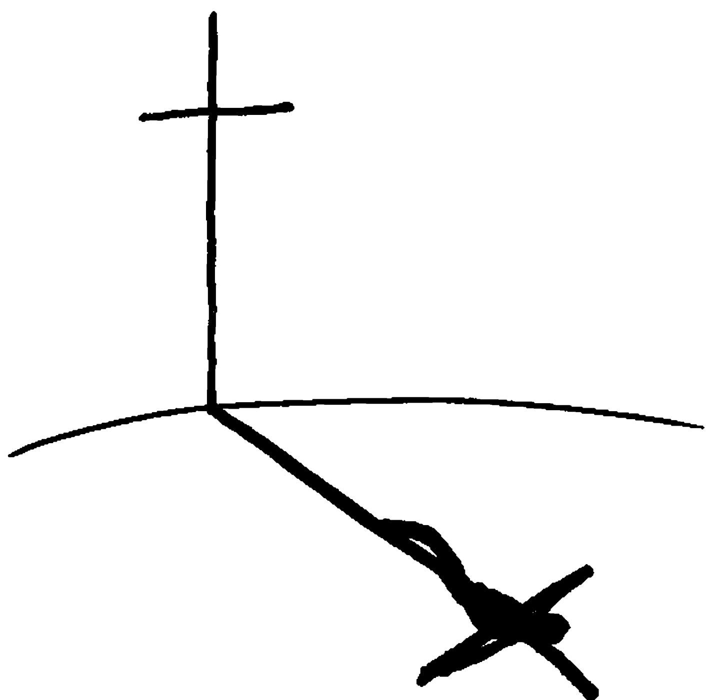
critica ideii aristoteliciene de mărime infinită, efectuată din perspectiva discriminatorie a două dogme creştine : imortalitatea personală a fiecărui suflet şi atotputernicia creatoare a lui Dumnezeu. Teza lui Duhem este că majoritatea noţiunilor cu ajutorul cărora s-a constituit ştiinţa modernă au fost mai întîi elaborate în teologie, iar abia mai tîrziu „importate" în reflecţia naturală. Mecanismul acestui proces, aşa cum a fost descris de Duhem, este următorul : prin puterea credinţei, o anumită dogmă ocupă tot spaţiul conştiinţei ; ea are însă, pentru raţiune, dezavantajul de a nu putea fi gîndită pînă la capăt, în timp ce conţinuturile filozofiei păgîne se impun inteligenţei prin luminile lor naturale ; urmează momentul în care mintea acestei extraordinare specii de om care a fost gînditorul scolastic începe să lucreze la cuprinderea, prin gîndire, a ceea ce principial nu poate fi cuprins cu gîndirea. Din acest proces au rezultat, neintenţionat şi *ca produse derivate*, noţiunile care au preparat şi, uneori, chiar au declanşat calculul infinitezimal sau cele care, prin Galilei, au condus la o nouă teorie a locului şi mişcării, cunoscută mai tîrziu, de orice elev al cursului primar, sub numele de cinematică.

Dogmele ca rezervor de scheme conceptuale

Există astfel o perspectivă ameţitoare, care ne sugerează că în structura paradoxală a numerelor reale, suport inconturnabil al analizei matematice, se află, încifrată şi metamorfozată, teologia scolastică privitoare la relaţia dintre dogma creştină şi raţionalitatea lumii. Fireşte că nouă, românilor, această teză ne sună familiar. În 1930, spre indignarea clericilor, Blaga ne propunea să vedem în dogmă un sens metodologic, capabil a fi descifrat în structura sa internă. În viziunea lui Blaga, schema conceptuală a dogmei acţionează asupra gîndirii ca o configuraţie stabilă, care ierarhizează spontan *forma* internă a reprezentărilor noastre, şi anume potrivit structurii rapoartelor ipostaziate în dogmă. Riscînd o comparaţie contemporană, dogma ar fi un soi de fractal raţiocinativ ireductibil. Mai aproape de noi, Adrian Miroiu a făcut un senzaţional studiu de caz al acestei idei (*Metafizica lumilor posibile şi existenţa lui Dumnezeu*, 1993), pornind de la argumentul ontologic în favoarea existenţei lui Dumnezeu. Astfel, după ce a examinat cu extremă minuţie dificultăţile argumentului, el ajunge

la următorul rezultat neașteptat : dacă în genere Dumnezeu poate fi dovedit că există, atunci El nu poate exista decît într-un singur fel, și anume ca Logos întrupat. Adică, dacă argumentul ontologic este valid, atunci entitatea care îl verifică trebuie să aibă trup în lumea actuală și, în același timp, să fie principiu al ei. Pentru a reda validitatea argumentului Sfîntului Anselm, Adrian Miroiu a trebuit să admită niște premise care deja includeau schema conceptuală a întrupării. Faptul este în sine remarcabil, căci sugerează ideea potrivit căreia există un raport de auto-similaritate între premise și rezultat. În ce privește cazul special al chestiunii sale, Adrian Miroiu crede că recunoașterea dumnezeirii ca Logos întrupat exprimă o schemă conceptuală extrem de fertilă, care, deși aproape neobservată, este prezentă în multe din realizările intelectuale ale vremii noastre.

Rezumînd, putem distinge trei trepte de solidaritate între creștinism și știința modernă. În primul rînd, este prezența creștinismului în convingerile personale ale cercetătorului (creștinismul ca gust personal). În al doilea rînd, este concepția care vede în Biblie un referent activ pentru orice reprezentări analogice : *e.g.*, ideea potrivit căreia doctrina creștină este imaginea cea mai nimerită a adevărului (creștinismul ca imagine alegorică). În al treilea rînd, trebuie să ne referim la încorporarea structurilor mentale ale noțiunii ideale de creștinism în anumite scheme conceptuale extrem de fertile, adică posedînd o mare valoare operatorie în cîmpul asocierii, discriminării sau rezolvării gîndurilor „naturale“ (creștinismul ca instinct cognitiv). Scopul acestui articol a fost acela de a ilustra trei moduri de a fi creștin în cultură. Dacă primul ține de gust, iar al doilea de opțiune, cred că ultimul este oarecum inevitabil, căci ne vine nu prin intermediul conținuturilor, ci prin acela al formelor, care sunt infinit mai puternice. Pe de altă parte, sper să fi putut sugera în mod convingător că, departe de a fi fost cu necesitate adverse, știința modernă și creștinismul întrețin (și azi) o fascinantă legătură „fractală“.



IV, 24. FRACTALI, OMOTETII ȘI RELIGII

Majoritatea religiilor se manifestă ca niște adevăruri frenetice. Astfel că, după ce au zguduit lumea cu patima noutății lor, religiile intră într-un soi de amorțire oțioasă, în care preceptele ce mai înainte explodaseră în inimi sunt puse acum să agrege comunități prin rituri, legislații și o satisfăcută obediență. Destinul acestor cataclisme ale revelației este să se epuizeze într-un ticăit comerț cu obișnuința. În totul, cu religiile este ca și cu zeii supremi care se retrag din activitate. Odată lumea instituită, cosmogonie și antropogeneză la un loc, zeul suprem devine un *deus otiosus*, retras, dedat melancoliei produse de orice victorie lipsită de rest. Islamul ilustrează perfect această victorie care târăște spre eșec :

după ce a cucerit lumea prin primul *Blitzkrieg* cunoscut de istorie, Islamul a supus totul singurei ordini pe care o admitea, cea conținută în numele său. Islamul a transformat lumea prin îngenunchere : altfel spus, principiul său s-a reprodus indefinit pe sine, cu gelozie față de orice abatere. Dacă e să privim consecințele lui, Islamul nu a produs o cultură care să nu fie identică cu principiul său religios. Matematic vorbind, toate valorile create în Islam sunt simple omotetii cu origine fixă. De unde epuizarea/fixarea timpurie a rezervei de bogății închise în regula lui *aslama*. Islamul nu a trimis dincolo de propriul său principiu, fapt care l-a condamnat la sterilitatea (sau fertilitatea) oricărei eternități care nu are acces la istorie.

Dimpotrivă, creștinismul a avut un destin complet diferit. Creștinismul, atunci cînd a sfîrșit prin a se impune Romei, a devenit sufletul unui imperiu cu un trup și niște instincte care nu mai trebuiau inventate. Cu excepția economiilor locale, pe care nu a știut să le schimbe sau să le adune într-o economie-lume, Islamul a reinventat complet societățile pe care le-a supus legii sale. De la relațiile în cetate pînă la cele din gînd, Islamul a reglementat totul prin extinderea omotetică a principiului său la întregul cosmos. Distrugînd totul, provocările intelectuale cărora a trebuit să le facă față au fost minore : între altele, după secolul al XIII-lea al erei creștine, moștenirea alterității grecești nu a mai constituit o problemă : ea a fost pur și simplu înlăturată. Spațiul de ingeniozitate pretins de cucerirea islamică era foarte redus, pentru că Islamul nu a conservat decît identicul : ce ieșea din pura obediență a reproducerii a fost iremisibil descalificat. Creștinismul s-a confundat însă de timpuriu cu problema propriei sale legitimități față de o lume deja constituită. Dacă ar fi fost o sabie și nu un principiu spiritual, probabil că ar fi adoptat soluția islamică : supunerea la identic prin suprimarea diferitului. Norocul lumii (și al nostru) a fost că spiritul creștin a cucerit Roma ca suflet și nu ca pumn. Această situație nu este, cum s-ar crede, conjuncturală : ea ține de realitatea fundamentală a creștinismului, care este *întruparea*. Întocmai după cum fiul lui Dumnezeu a coborît din ceruri și „s-a întrupat de la Duhul Sfînt și din Maria Fecioara, și s-a făcut om", creștinismul ca religie s-a întrupat în corpul venerabil al Imperiului roman și s-a făcut Biserică universală. Și la fel cum ideea

întrupării principiului lumii într-un particular cu o existență limitată este un scandal logic, definiția pe care și-o dă Biserica include o contradicție fondatoare : scopul ei nu este din lume (mîntuirea), dar mijloacele ei sunt de aici ; altfel spus, deși guvernarea lumii îi este indiferentă, destinul lumii este chiar responsabilitatea ei. Pierre Manent formula astfel această aporie : Biserica îi lasă pe oameni să se organizeze temporal după plac și, *simultan*, tinde să le impună o teocrație, justificată supratemporal. Pentru Islam nu există aici nici o problemă : politica *trebuie* să fie chiar religia, orice abatere reprezentînd o derogare de la principiul autist al supunerii, care, cu ajutorul forței, o va reduce imediat la identic.

Nu este, cred, exagerat să spun că spiritul tranzacțional a fost introdus în religii de creștinism. Ca religie care nu pretinde a fonda istoria (noțiune a spiritului, în fond, pur creștină, fără raport cu „cronologiile" anistorice ale celorlalte religii), creștinismul se inserează în ea, astfel încît el nu poate concepe în mod natural golirea lumii pentru întronarea sa. Pentru că împarte istoria în două, creștinismul nu se opune lumii prin excludere, ci prin voința de a modifica lăuntrul lucrurilor (de aici dogmatica omului nou). Regăsim încă o dată ideea că spiritul creștinismului nu este în mod firesc solidar cu constructivismul, ci mai degrabă cu renovarea sau cu restaurarea lumii. În fond, spiritul în care creștinismul a remodelat lumea este afin cu cel pe care, laic, îl numim liberal. Opera primilor părinți ai bisericii este una de legitimare în raport cu un limbaj filozofic preexistent. Marea sinteză scolastică a fost motivată de dorința de a face creștine conținuturile filozofiei grecești. Ideea politică de monarhie este termenul mediu, de compromis, între noțiunea politică păgînă de Imperiu și cea creștină de Biserică. Aceste trei exemple sugerează, cred, convingător vocația naturală de dialog a creștinismului. Este frapant că misionarii, care ar fi trebuit să fie, în principiu, oamenii unei singure cărți, au fost capabili să redea cunoștinței noastre alteritatea unei lumi, cea arhaică, care pentru ochiul autist era alături de orice înțelegere sau considerare. Și aceasta în condițiile în care creștinismul nu a derogat nici o clipă de la pretenția universalității sale. În opinia mea, acest fapt nu trădează vreo slăbiciune (ca și cum, vorba lui Nietzsche, excesul de forță ar fi reprezentat vreodată adevărata

putere), ci, mai degrabă, legea însăşi a realităţii creştine : nu un ecumenism al excluderii, ci unul al coexistenţei. Fireşte, în acest caz, principiul geometric al expansiunii sale nu poate fi, ca pentru Islam, omotetia care îşi reproduce identicul. Care ar putea fi, atunci, „figura geometrică" a creştinismului ?

Pentru a răspunde la această întrebare e util să ne referim la modul în care creştinismul o concepe pe mama lui Isus : „Propovăduim că sfînta Fecioară este în sensul propriu şi real Născătoare de Dumnezeu" (Ioan Damaschin, *Dogmatica* III, 12). Frust spus, şi simplificat, omul, care e făcut de Dumnezeu, îl naşte pe Dumnezeu. Aceeaşi secvenţă logică, dar răsturnată, poate fi descifrată în facerea omului după „chipul şi asemănarea" lui Dumnezeu. Este ca şi cum am avea de a face cu o ramificaţie infinită în profunzime care creşte prin autosimilaritate. Nu este o simplă reproducere de asemănători, ca în înlănţuirea cauzală din, spre pildă, *Aitareyāranyaka* II, 1, 3. Mai degrabă oricare secvenţă a reproducerii similare este autosimilară în oricare din părţile ei, astfel că va exista mereu o dimensiune care să pună în evidenţă diferitul şi o alta care să evidenţieze identicul. Această serie infinită, generată prin angrenarea de identic şi diferit după o regulă a autosimilarităţii, poartă în matematică numele de *fractal*. Figura geometrică a creştinismului pare a fi, astfel, fractalul. (Fireşte, eu nu operez aici cu identificări ontologice, de tipul „creştinismul *este* un fractal" ; susţin mai degrabă ideea că noţiunea de fractal este consecinţa unei anumite traduceri, în limbaj natural, a unei realităţi teologice creştine, bazată şi ea pe autosimilarităţi şi solidarităţi de tip formă/conţinut, rezultate din modul în care limbajul a putut primi revelaţia creştină.)

Rudimentar spus, daca Islamul generează identici, creştinismul îşi reproduce substanţa prin crearea de autosimilari. Posteritatea *Coranului* este plină de identici ; a *Bibliei* este populată de asemănători care se conduc după regula identicilor diferiţi. Aceste două moduri diferite de manifestare fac ca, astăzi, lumea creştină şi lumea islamică să fie atît de diferite. Dacă prima este una a proliferării de identici diferiţi, ultima este a separării repulsive de diferit şi a adăpostirii în identic. Tot destinul lor diferit se joacă pe diferenţa dintre liberalismul convertirii şi violenţa invertirii. Adi-

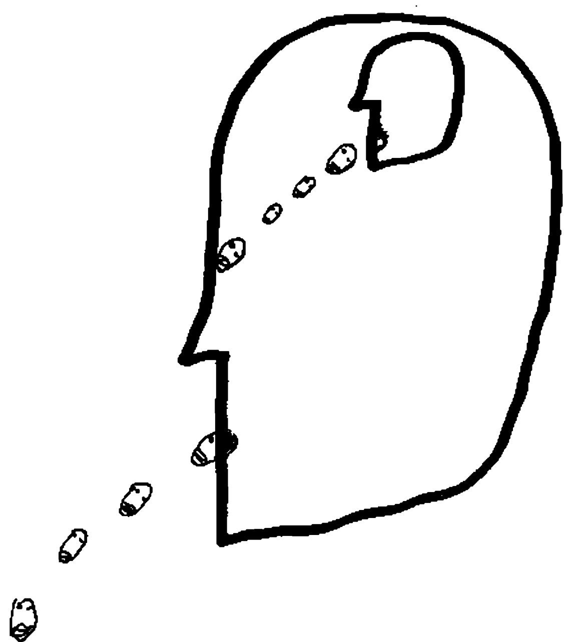
că, în fond, pe diferența similară dintre rigiditatea omotetiei și eleganța suplu-vertiginoasă a desfășurării fractalului.

În încheiere aș dori să explic de ce am recurs la niște modele intuitiv-geometrice pentru a reprezenta tipul de acțiune al creștinismului și diferența lui specifică față de Islam. Întocmai ca riguros toate civilizațiile trecutului, și Islamul, care la început a fost perceput de bizantini ca o erezie creștină, este tot o *civilizație stagnantă*. Putem caracteriza stagnarea unei civilizații după incapacitatea ei de a mai converti sau, mai apăsat, de a crește pe seama adversităților. În fapt, schema generală este : evoluție lentă, caracterizată de o inovație slabă și sporadică, palier indefinit prelungit, apoi, la un moment dat, înghețare în identic (pînă la prăbușire). Islamul nu se abate de la această regulă a stagnării. Să amintesc doar că după 1460 (distrugerea observatorului astronomic din Samarkand), Islamul nu se mai ilustrează decît prin supraviețuire. Creștinismul reprezintă o excepție fericită. Crescînd prin reproducerea autosimilară a aporiei întrupării, creștinismul și-a înmulțit indefinit diferențialele divine (expresia este a lui Blaga), conducînd la o creștere în avalanșă a propriilor sale similare.

Mi s-a părut, de aceea, că fractalul exprimă într-un mod nimerit avalanșa reproducerii de autosimilare, în timp ce omotetia reprezintă suficient de bine restrîngerea la identic a „creșterii" prin închistare.

Ar mai fi ceva de adăugat. E foarte răspîndită ideea că lumea care a ieșit din Evul Mediu este în esența ei necreștină. Această judecată este de obicei argumentată prin scăderea fervorii religioase și prin laicizarea din ce în ce mai pronunțată a vieții. Eu susțin un punct de vedere contrar : în toate principiile ei, lumea modernă este o lume *intrinsec* creștină. Firește, pentru mine criteriul decisiv nu este devoțiunea populară și nici frecvența sfinților. Criteriul meu este capacitatea acestei lumi de a se mai hrăni din aporiile revelației creștine. După opinia mea, noi vom înceta a mai fi creștini numai atunci cînd ceea ce Ioan P. Culianu numea fractalul vieții fiecăruia dintre noi va înceta să mai fie parte din fractalul dogmei creștine. Deocamdată, eu nu observ această ruptură. Pe de altă parte, există o foarte stranie înclinație a multor creștini sinceri de a adopta punctul de vedere al unor anti-creștini reputați, precum Heidegger, potrivit căruia creștinismul este o apariție în

interiorul acelei istorii care trăiește din uitarea ființei ; astfel că solidaritatea dintre spiritul tehnicii și întrupare ar putea fi explicată prin tendința spre obiectivare proprie afundării tot mai pronunțate în uitarea ființei. Ce vreau să spun ? Că spiritul științei moderne nu poate fi condamnat fără a condamna implicit și mentalul care i-a dat naștere, care este creștin. Nu poți fi creștin și în același timp să detești *unele* din consecințele sale dogmatice. Nu vreau să spun, prin afirmarea acestei filiații, că știința modernă și creștinismul stau și cad împreună, căci una e consecință, iar celălalt este principiu. Principiul *este*, indiferent de starea consecinței. Dar întocmai după cum liberalismul este o soluție laică la o problemă creștină, și spiritul științei este un rezultat nu prea îndepărtat (în timp) al vehementelor dezbateri scolastice în jurul atributelor lui Dumnezeu. Or, teza mea afirmă că era absolut necesar ca acel Dumnezeu aflat în disputa scolasticilor să fi fost creștin pentru ca știința modernă să se fi putut naște (sau, cum ar spune Kant, să fie în genere posibilă).



IV, 25. RENAȘTEREA ȘI IMAGINALUL

Dante & Shakespeare

Într-un eseu din 1929, T.S. Eliot identifica o deosebire frapantă între imaginația vizuală care-i era proprie lui Dante și cea compact-lingvistică, pe care au ilustrat-o în special modernii. Părerea lui Eliot era că Dante a trăit într-o epocă în care oamenii mai aveau încă *viziuni*, în timp ce Shakespeare anunță deja timpurile în care imaginile vor fi accesibile numai prin intermediul *succesiunii cețoase a cuvintelor*. Epoca modernă lasă viziunile în seama oamenilor anormali sau inculți și este convinsă că visele

vin din nămolul adîncurilor ; dimpotrivă, Dante trăia într-o vreme în care viziunile veneau de sus, cînd visele erau ascensionale, iar oamenii erau capabili să-și organizeze reveriile conștient, potrivit unei gîndiri a imaginilor. La moderni, susține Eliot, se produce o disociere între suprafața sonoră a poeziei și sensul ei lăuntric (cum se întîmplă, de exemplu, la Milton), care face ca înțelesul să nu mai poată fi perceput decît abstract, prin operațiile unei gîndiri care s-a rupt de sensibilitate și care găsește trup numai în labirintul cuvintelor. Viziunile cu ajutorul cărora Dante se exprima dezinvolt nu erau succesiuni arbitrare de imagini, ci produse ale unei gîndiri coerente, căreia, în loc să raționeze prin alăturarea cuvintelor, îi plăcea să gîndească prin jocul exuberant și magic al imaginilor. Pentru comoditate, să convenim să numim lumea imaginilor care nu sunt arbitrare și care, mișcate fiind de o gîndire specifică, alcătuiesc viziuni, *mundus imaginalis* : expresia a fost forjată în 1964 de Henry Corbin pentru a desemna locul în care simbolurile și arhetipurile religioase au o realitate efectivă și efectorie, loc ale „magiei imaginilor mentale", unde realitatea fuzionează cu idealul. Vom spune deci că epoca lui Dante avea acces la *imaginal*, datorită unei gîndiri care știa să iște gînduri cu ajutorul magiei imaginilor, în timp ce noi, modernii, mai cunoaștem din *imaginal* numai *imaginarul*, adică rezervorul paratactic al tuturor imaginilor arbitrare. Uzînd de o gîndire care nu mai știe să fie decît abstractă, adică pisăloagă și seacă, imaginația noastră simbolică s-a dovedit incapabilă să mai genereze viziuni. *Ceea ce am pierdut este spontaneitatea magică a plăcerii imaginilor.* Firește, întrebarea imediată este : cum de am putut pierde o facultate umană atît de importantă ? Ce s-a întîmplat în cultura europeană între Dante și Shakespeare ?

Două premise și o altă Renaștere

Un răspuns original și provocator, argumentat printr-o erudiție derutantă, a oferit Ioan Petru Culianu (născut la Iași în 1950 și asasinat la Chicago în 1991) în cartea sa *Eros și magie în Renaștere* : 1484, apărută în limba franceză la Flammarion în 1984 (în anul distopiei lui Orwell). Culianu și-a început cartea în 1969, la București, sub forma unor studii despre Giordano Bruno, Marsilio Ficino și platonismul Renașterii, și a sfîrșit-o la Gronin-

gen, în 1981, în exil. Demonstrația lui Culianu este de o exuberanță care nu se lasă rezumată într-un articol de trei coloane. De aceea, voi încerca să redau în continuare numai scheletul argumentării sale, care, chiar și schematizat, este la fel de pasionant ca orice antrenantă intrigă polițistă.

Prima observație este de ordin material. E izbitor faptul că tehnologia are în comun cu magia scopurile : comunicarea la distanță, călătoria interplanetară, transporturile rapide nu sunt numai realizările tehnologiei, ci sunt și țelurile oricărui magician. Magia se deosebește de tehnologie prin mijloace. Or, lucrul cel mai interesant este că noi posedăm azi *exact* tehnologia care, pe vremuri, nu exista decît în fanteziile magicienilor. Această corelație secvențială trebuie să ne atragă atenția la fel de mult ca și legătura de același tip dintre numerologia magică a lui John Dee († 1609) și nașterea fizicii moderne sau faptul că multe din temele majore ale lui Francis Bacon († 1626), care e considerat părintele spiritului științific modern, pot fi găsite în manualul unui celebru mag al Renașterii, Cornelius Agrippa von Nettesheim († 1535) și anume în *De Philosophia occulta*.

A doua observație este de natură explicativă. Culianu citează deja cunoscuta hermeneutică aplicată de Max Weber apariției capitalismului, potrivit căreia spiritul capitalist a fost făcut posibil de ethosul protestant. El recurge însă și la un text mai puțin cunoscut, dar la fel de important, aparținînd sociologului american Robert K. Merton, care a aplicat teza lui Weber la nașterea științei moderne și a ajuns la concluzia că exista în secolul al XVII-lea o translație a „intereselor vocaționale" ale puritanismului religios în direcția vocației științifice. Altfel spus, puritanismul și interesul științific formează un grup explicativ de același tip ca și legătura dintre așteptările puse în seama magiei de Cornelius Agrippa și aceleași așteptări, atribuite științei empirice de Bacon.

Acum, dacă renunțăm să mai vedem în Renaștere simpla resurecție a filologiei clasice (și a unui vocabular de specialitate) și înțelegem în schimb că Renașterea a fost de fapt renașterea magiei și a științelor oculte, atunci vom avea în fața ochilor toată întinderea problemei pe care o are de soluționat Culianu. Într-adevăr, dacă tipul exemplar al Renașterii nu este, cum se crede, Erasmus, adică raționalismul scolastic travestit în hainele raționalismului filologic, ci Marsilo Ficino, clericul care a făcut un suprem elogiu erosului și

magiei erotice, atunci chestiunea este de fapt aceasta : ce a putut elimina brusc de pe scena istoriei tipul uman al Renașterii, înlocuindu-l în numai două secole cu tipul rațional-laic, cel care, în golul lăsat de plecarea lui Dumnezeu, a inventat știința modernă ?

Castrarea imaginarului

Răspunsul lui Ioan Petru Culianu e net : puritanismul, prin cele două instrumente gemene ale acțiunii sale istorice, Reforma și Contrareforma. Ideea sa este că Renașterea a reprezentat, în esență, roadele pactului dintre creștinism și filozofia păgînă pe care Biserica și societatea îl făcuseră în timpurile scolasticii și care și-a atins deplina libertate creatoare abia în ea. Totodată, puritanismul, care a fost expresia fundamentalismului religios protestant, a reușit să-și impună obiectivele sale și catolicismului, astfel că Reforma și Contrareforma au acționat în același sens, avînd ca obiectiv comun denunțarea pactului dintre creștinism și filozofia păgînă care a condus la ecloziunea libertății de spirit renascentiste. Semnul cel mai tipic al reușitei acestui pact fusese magia, prin care Culianu, în sensul magilor Renașterii, înțelege *facultatea și știința de a manevra imaginile și reprezentările ca pe ceva existent și vizibil.* Erosul este magie naturală, manifestată direct, fără intervenția voinței sau științei umane ; convers, magia este un eros aplicat, stimulat, provocat de operator. Locul în care magia se desfășoară ca în lumea ei proprie este *mundus imaginalis*, și aceasta pentru că locul în care are loc comunicarea dintre om și suprasensibil este lumea imaginației simbolice și a viziunilor. Prin urmare, cum magia a fost combătută cu ferocitate atît de protestanți cît și de catolici, inamicul numărul unu al oricărui creștinism de după secolul al XVI-lea a devenit fantezia umană. O enormă represiune împotriva imaginarului capabil de viziune conștientă a fost declanșată în Europa, prin identificarea magiei care ținea de *imaginal* cu formele degradate și vulgare ale vrăjitoriei. Extirpînd prin violență vrăjitoria, cele două reforme creștine au castrat de fapt, în mod inevitabil, facultatea omului Renașterii (pe care Dante o poseda) de a crea conștient viziuni și de a dezvolta o gîndire coerentă și efectivă prin intermediul lor. De la Renaștere încoace, capacitatea noastră de a opera direct cu propriile noastre „fantasme“ a diminuat dramatic, iar raportul dintre conștient și inconștient s-a modificat substanțial. Astfel că, deși omul

actual continuă să semene fizic cu omul Renașterii, el reprezintă în fond o mutație psihologică a ultimului, în interiorul aceleiași specii. Omul modern este *un mutant al imaginarului*, caracterizabil prin incapacitata de a se menține firesc în lumina *imaginalului*.

Efectele secundare

În ordine istorică, semnalul represiunii împotriva gîndirii imaginale a fost dat de bula *Summis desiderantes affectibus*, prin care papa Inocențiu al VIII-lea declanșează în 1484 vînătoarea vrăjitoarelor. Totuși, la acea dată, tipul uman al Renașterii părea bine instalat în facultățile noastre de cunoaștere, astfel că s-au găsit imediat cîțiva juriști influenți care să conteste competența Bisericii în procesele de vrăjitorie. Și lucrurile nu au evoluat pînă cînd spiritul iconoclast al celor care detestau Renașterea nu a primit un neașteptat sprijin din partea fundamentalismului protestant. O dată ce ideea revenirii la fundamentele pure ale credinței a prins, s-a declanșat mișcarea care, prin lupta împotriva vrăjitoriei, viza în fond distrugerea pactului de alianță dintre creștinism și filozofia păgînă. A urmat represiunea feroce din anii 1580-1610, însoțită subreptice de accelerarea creștinării satelor Occidentului (încheiată, după Pierre Chaunu, în secolul al XVII-lea) și de modificarea tipului uman dominant pînă atunci în Europa. Atunci, cîndva între secolele al XVI-lea și al XVII-lea, cenzura represivă a imaginarului a transformat radical personalitatea umană : oamenii au pierdut deprinderea de a-și utiliza activ imaginația și de a gîndi prin intermediul „calităților", căci acestea țineau de magie și erau interzise. Pierderea facultății de a gîndi prin viziuni efective a dus în schimb la retragerea percepției exclusiv în domeniul lumii materiale și al observației „cantitative", creînd astfel condițiile apariției științei moderne. Și Culianu conchide : „... spiritul nostru științific s-a născut ca o muscă apteră care, în marile vîrtejuri ale istoriei secolului al XVI-lea, a avut norocul să treacă neobservată și să nu fie eliminată de duritatea selecției naturale. Aceasta a lovit atît de puternic științele Renașterii, încît le-a interzis orice șansă de redresare ulterioară."

Nu este indiferent să notăm aici că, într-un sens poate mai profund decît pare la prima vedere, știința născută în secolul al XVII-lea *este iconoclastă*, în sensul că discriminează imaginea în favoarea abstracțiilor nonfigurative : să ne amintim că Laplace

(† 1827) își făcea un titlu de glorie din dubla performanță de a fi reușit să elimine din corpul volumelor sale intitulate *Mécanique céleste* (apărute între 1799 și 1825) atît referirile la Dumnezeu cît și imaginile ilustrative. Observația că eliminarea prezenței explicative divine e solidară cu evacuarea reprezentărilor vizuale este, firește, imediată. În același sens, mecanica cuantică simbolizează în mod cert un triumf al gîndirii de tip algebric asupra gîndirii care poate deveni vizibilă sub chipul geometriei (cf. Benoît Mandelbrot, *Les objets fractals*, Flammarion, 1989, p. 195). Adică un triumf al nonfigurativului împotriva figurativului (paralelismul cu evoluția similară a picturii nu va scăpa, cred, nimănui).

Victoria celor două reforme puritane, regresive din punct de vedere psihosocial și reacționare din punct de vedere sociopolitic, a fost atît de completă încît s-a întors împotriva ei. Să ne amintim că, potrivit lui H. Corbin, locul în care omul și zeul sunt împreună este *lumea imaginală*. Or, castrînd imaginația, puritanismul a descentrat imaginalul. Făcută în numele purității credinței, revoluția puritană a condus inevitabil, prin inhibarea imaginalului, la îndepărtarea omului de Dumnezeu. A apărut astfel tema atît de prizată de moderni a tăcerii spațiilor infinite, care constituie, potrivit argumentării lui Culianu, preludiul nihilismului lui Nietzsche, consecință logică directă a terorilor pascaliene. A mai apărut, la protestantul Kierkegaard, conștiința poverii strivitoare a libertății umane, grevată de dificultățile unor ambiguități care erau inimaginabile în cadrul conceptual al Renașterii (de exemplu, la Pico della Mirandola, care a făcut explicit elogiul libertății și al demnității umane). În fine, a apărut legenda doctorului Faust, care, prin dezvoltările fixate de Calderón în *Mágico prodigioso* sau de Marlowe în *Tragica poveste a doctorului Faust*, consemnează echivalarea magiei erotice cu o formă de autism și face populară identificarea imaginației cu halucinația. „Desfrîul“ imaginal al Renașterii a fost într-adevăr eliminat : dar aceasta a avut drept consecință abstractizarea fără precedent a omului, o uscăciune a experienței sale interne și o rupere de divin care nu au fost răscumpărate decît prin două efecte marginale, *a priori* imprevizibile : nașterea științei și a tehnologiei moderne, discipline care, ele doar, s-au putut mulțumi și cu un imaginar golit de geniul magiei erotice și lipsit de interfața imaginală.

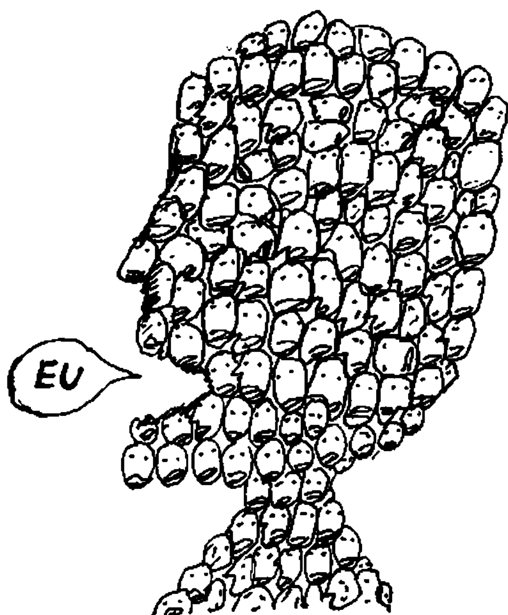
Nu mai puțin, o consecință ironică a reprimării imaginarului a fost și decizia curților independente de justiție franceze (iulie 1682)

de a scoate de sub urmărire penală cazurile de posesiune diabolică și de vrăjitorie. Această consecință neașteptată se explică ușor, dacă ne gîndim că realitatea vrăjitoriei ținea de realitatea lumii imaginale, în care acțiunea suprasensibilului asupra omului e cotidiană. Prin abolirea contactului cu lumea imaginală, vrăjitoria s-a găsit lipsită de suport mental, astfel că, după un timp, cazurile de vrăjitorie și-au pierdut inevitabil credibilitatea, ajungînd să fie considerate simple eresuri inculte sau supraviețuiri ale superstițiilor populare. În fond, actul din iulie 1682 sancționează decesul imaginarului Renașterii în reprezentările oamenilor culți. Este cu totul semnificativ că aproape în același timp Isaac Newton face publică paradigma noii științe, *Principiile matematice ale filozofiei naturale* (1687).

Exitus

Înțelegem acum, potrivit schemei explicative propuse de I.P. Culianu, ce s-a întîmplat între Dante și Shakespeare : omul european a fost pus sub interdicția propriei sale facultăți de a genera și întrebuința viziuni, printr-o violentă cenzură a imaginarului care, în fond, a și produs civilizația occidentală modernă. Ne putem întreba imediat dacă tipul uman modern, produs *fatal* al Reformei puritane, este și produsul ei *final* ? Sunt semne limpezi că nu. Culianu însuși, prin senzaționalele consecințe pe care, în ultimii săi ani, le-a dat ideii de dezvoltare binară a alternativelor, în cadrul unei ramificații sistemice de tip fractal, a sugerat fără echivoc că lumea uscată și pisăloagă a puritanismului se îndreaptă spre ceva nou, care va trebui să reintegreze exuberanța imaginală imaginarului renascentist. Voi încheia sugerînd că renașterea impresionantă a studiilor islamice la care asistăm în ultimul timp este o consecință a setei irepresibile de imaginar. Spre deosebire de civilizația modernă, cultura islamică a păstrat neinhibat nivelul mental corespunzător lumii pe care H. Corbin, un islamizant și el, a numit-o imaginală. Și, dacă ne gîndim că renașterea din secolul al XII-lea a fost în strînsă legătură cu aportul informațional datorat lumii arabe, sunt speranțe să credem, cum credea și Culianu în 1981 (dar din alte motive), că o nouă renaștere se va putea produce, poate în legătură cu noul interes occidental față de aspectul imaginal al Islamului.

EPILOG



65. LUMEA MODERNĂ

Am sugerat într-un eseu din cuprinsul acestui volum (*supra*, „Creștinismul și știința": IV, 23) că nașterea științei moderne în secolul al XVII-lea nu s-a făcut *împotriva* creștinismului, cum susținuse pînă de curînd toată tradiția anticlericală ; dimpotrivă, adevărat pare a fi exact contrariul : rolul decisiv în *moșirea* conceptelor și reprezentărilor de fond ale științei galileo-newtoniene l-a avut tocmai mediul intelectual făcut posibil de metafizica creștină*. Mi se pare că azi, după operele fundamentale și decisive

* Prin „metafizică creștină" nu înțeleg o filozofie particulară din interiorul tradiției intelectuale creștine și nici nu mă refer la vreo ramură teologică confesională anume. Ci am în vedere ceea ce Claude Tresmontant numea „infrastructură metafizică", alcătuită din teze metafizice foarte bine precizate care subîntind atît teologia, cît și dogmatica creștinismului (vezi *Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne*, Paris, Seuil, 1962, pp. 11 sq. și 19). Altfel spus, prin metafizică creștină înțeleg anumite teze metafizice care apar ca fiind inerente creștinismului. (Firește, acest creștinism reprezintă în fond tradiția iudeo-creștină.)

ale unor Pierre Duhem (*Le Système du Monde*, 10 volume, 1913-1959) și Amos Funkenstein (*Theology and the Scientific Imagination*, 1986), susținerea învechitei poziții voltairiene este o dovadă de incultură sau fanatism.

Nu mai puțin, fondul chestiunii privind modalitatea filiației își păstrează obscuritatea. În principiu, sunt posibile două poziții, care pot fi caracterizate drept teoria filiației slabe și teoria filiației tari. Potrivit primei poziții, datul primordial este constatarea faptului că singura tradiție intelectuală pe care s-a putut altoi știința modernă a fost tradiția intelectuală a creștinismului latin. Și atunci, afirmația minimală este următoarea : există o solidaritate genetică între mediul intelectual creștin și primele impulsuri de care a avut nevoie știința pentru a se naște. Teoria filiației slabe admite o tratare diluat-internalistă și eclectic-sociologică : sunt înșiruite fără ierarhie toate datele și premisele care ar fi putut avea vreun impact, cît de îndepărtat, asupra nașterii științei ; și, cum societatea acelei Europe era încă fundamental creștină, afirmația slabă este bine coroborată de aproape orice fel de fapte. Potrivit însă teoriei filiației tari, trebuie argumentată aserțiunea potrivit căreia metafizica creștină întreține cu știința un raport mult mai intim (decît contiguitatea condițiilor), unul ca de la *matrice* la *realizat*. Teoria filiației tari pretinde indicarea unui mecanism intern al trecerii de la rezervorul de reprezentări al metafizicii creștine la rezervorul de reprezentări al științei moderne (păstrînd, firește, toate deosebirile de scop, limbaj și metodologie). Dacă în cazul filiației slabe era suficientă indicarea unei contiguități fericite, a unei ocazii favorabile și favorizante rare, în cazul filiației tari se impune găsirea unui mecanism intern. Un astfel de mecanism intern a fost propus de Lucian Blaga în *Eonul dogmatic* (1931). Potrivit lui Blaga, dogma posedă o structură conceptuală care acționează asupra gîndirii noastre ca o configurație euristică, capabilă să ierarhizeze spontan forma internă a reprezentărilor noastre. Cum ? Firește, după traseele de forță ale rapoartelor ipostaziate în dogmă. Pentru Blaga dogma are un sens metodologic determinant, în stare să ne contamineze gîndirea potrivit paradigmei săpate în ea.

În eseul „Fractali, omotetii și religii“ (v. *supra*, IV, 24), am încercat să dau altă formulare intuiției lui Blaga, și anume pornind de la următoarele două idei : (a) presupozițiile metafizice ale creștinismului (între care stau, firește, și structurile formale ale

dogmelor) acționează ca niște generatori de paradigme ; (b) figura geometrică a creștinismului este fractalul, iar mecanismul său de manifestare în lume este generarea de forme prin multiplicare fractală.

Dincolo de caracterul discutabil al ideii de a plăsmui analogii figurale faptelor de spirit, intenția mea fusese aceea de a pune în lumină ceea ce eu consider a fi marca cea mai frapantă a culturii creștine, care este dinamică și impredictibilă așa cum numai sistemele nedeterministe sunt dinamice și impredictibile : și anume, *reproducerea în abis, prin diferențe, a autosimilarelor* (sau, cum li se mai spune în matematică, a omotetiilor interne). Cred că amețitoarele multiplicări ale figurilor fractale au ceva din exuberanța civilizației noastre întru a zămisli, fără a-și pierde identitatea, forme și conținuturi non-identice. Astfel, mi s-a părut că formula de identitate a majorității culturilor și civilizațiilor tradiționale a constat în reproducerea identicului, în timp ce formula de identitate a civilizației creștine implică deopotrivă impredictibilul, creșterea prin amplificare/diferențiere și, în fine, producerea diferitului prin reproducerea în abis a similarului*. Potrivit acestei perspective, creștinismul nu poate fi ridicat împotriva științei și, bineînțeles, nici știința împotriva lui. Mai mult, destinul istoric al științei, și prin aceasta înțeleg valoarea ei filozofică, pare a fi strîns legat de puterea și vitalitatea presupozițiilor ontologice de bază ale metafizicii creștine. Dacă raportul matrice/realizat pe care îl afirmă teoria filiației tari este adevărat, atunci epuizarea rezervorului de reprezentări al imaginarului metafizic creștin va conduce negreșit la sleirea capacității științei de a mai inventa noi forme cognitive eficace. În fond, totul revine la a înțelege că soarta științei moderne face parte din destinul creștinismului.

Dar este într-adevăr așa ? Există un punct de vedere, tratat în eseul „Renașterea și imaginalul“ (v. *supra* IV, 25), potrivit căruia nașterea științei moderne pare a fi mai degrabă rezultatul unei dramatice amputări de imaginar : știința ar fi apărut ca o specie mutantă a mentalului renascentist, singura care a putut supraviețui marii ofensive declanșate în secolul al XVI-lea împotriva imagi-

* Această ultimă trăsătură este superb ilustrată de investigația mulțimii Mandelbrot, propusă de Roger Penrose în capitolul intitulat „Matematică și realitate“ din *The Emperors New Mind* (Vintage, 1990, pp. 98-105 și 120-123).

narului Renașterii. Știința nu a apărut doar pentru că așteptările legate de eficacitatea magiei au fost înșelate, ci în special, și în mod esențial, din pricina pierderii facultății de a naște și înlănțui conștient *viziuni*. Rațiunea analitică a luat astfel ireversibil locul rațiunii vizionare. Potrivit acestui punct de vedere, apariția științei în secolul al XVI-lea reprezintă un eșec fundamental al creștinismului însuși : pierderea accesului la lumea imaginală.

Firește că teza filiației este în contradicție netă cu teza deraierii imaginale. Pornind de la premisa că viitorul se dezvoltă din nerezolvările trecutului, voi încerca în continuare să deslușesc ce parte de viitor este indicată de contradicția semnalată. Convingerea mea este că analiza conceptuală a contradicțiilor este cea mai fertilă sursă de viitor. Ce vom deveni stă scris lizibil în filigranul contorsionat al antinomiei.

Voi pleca de la o întrebare care reformulează puțin diferit contradicția noastră, și anume : care este relația *europeană* dintre iconoclasm și imaginal ? Vom vedea că răspunsul implică o succesiune de bifurcații, care, chiar nerezolvate, sugerează soluția contrarietății de la care am plecat.

Imagine și imaginal

În formularea întrebării propuse apare noțiunea de *imaginal*, pe care un eminent islamizant, Henry Corbin, a introdus-o în 1964 pentru a desemna locul în care simbolurile și arhetipurile religioase au o realitate efectivă și efectorie ; altfel spus, locul în care realitatea fuzionează cu idealul : *mundus imaginalis*. Imaginalul ține de ontologia reprezentărilor care pun omul în prezența raportului de transcendență. Ei bine, aceste reprezentări nu sunt gînduri abstracte, ci, într-un sens pe care l-a argumentat strălucit Robert Klein cu referire la Dante (vezi studiul „Spirito peregrino“ din 1965, reluat ca primul capitol din volumul întîi al culegerii *Forma și inteligibilul*, 1970), sunt imagini. Imagini care, firește, nu sunt imaginile fotografiilor, ci care reprezintă pentru inteligență exact ceea ce sunt imaginile obiectelor pentru ochi : materie sensibilă. Dacă ochiul se hrănește direct cu imagini fizice, spunea Aristotel, atunci sufletul nu poate înțelege nimic atîta timp cît datele simțurilor nu sunt transformate în singura materie care îi este direct accesibilă, și anume în imagini interioare (numite „fantasme“ de

la grecescul *phantasia*, care înseamnă *simț intern* și care era, pentru Aristotel, organul responsabil de convertirea imaginilor exterioare în imagini interne). Arheologia acestei epistemologii a fost schițată de I.P. Culianu în 1981, în primul capitol din *Eros și magie în Renaștere : 1484*. Decisivă în cartea lui Culianu este însă legătura pe care acesta o face între epistemologia fantasmelor (*i.e.*, a imaginilor interioare) și artele memoriei ale Evului Mediu. Departe de a fi fost un simplu exercițiu mnemotehnic, arta memoriei era încă de la Raymundus Lullus (care a avut revelația ei în 1247) o tehnică magică de cunoaștere absolută, devenită apoi la Giordano Bruno o tehnică de manipulare a maselor prin intermediul fantasmelor (*op. cit.*, cap. IV). Altfel spus, printr-un control absolut asupra imaginației proprii, care îi răpește fanteziei caracterul ei obișnuit arbitrar și care are, în fond, toate atributele unei tehnici spirituale de tip ascetic. Cum însă toate religiile uzează de tehnici spirituale pentru realizarea experienței de tip numinos, vedem că există o legătură subtilă între următorii termeni : imagine, imaginar (= rezervor de imagini), fantasmă (în sensul exegezei lui Culianu), fantezie, imaginal. Ceea ce frapează imediat este că aici ar părea că avem de-a face cu o ierarhie continuă a entităților : între imagine și imaginal, adică între lumea sensibilă și lumea validării reprezentărilor și actelor religioase, pare a exista o legătură stabilă, deși nu mai puțin misterioasă.

Iconoclasm și imaginal

Dacă o astfel de solidaritate există între imagine și imaginal (adică, în fond, între sensibil și numinos), atunci e cu atît mai provocator faptul că Islamul, care a conservat strict iconoclasmul programatic al tradiției veterotestamentare, a putut păstra un acces la imaginal pe care europenii l-au rătăcit. Să nu uităm că noțiunea însăși de imaginal, ca și funcțiunea ei, au fost forjate de Henry Corbin pornind de la exemple islamice înțelese în spiritul lor cel mai pur. Se poate deci spune că geniul religios al Islamului este cel care a făcut posibilă în Europa readucerea la lumină a problematicii legate de imaginal. Prin urmare, avem aici în mod clar o situație în care refuzul imaginii sensibile s-a asociat perfect cu accesul spre imaginea spirituală, înțeleasă ca facultate de acces la imaginal.

Pe de altă parte, a existat în Europa occidentală un moment iconoclast dramatic, care marchează reacția solidară a Reformei și a

Contraformei împotriva spiritului Renașterii. A fost un iconoclasm de un tip special, care a lăsat deplină libertate imaginilor sensibile, dar a suprimat brutal cultura imaginilor elaborate la nivelul imaginarului. La data suprimării lui, rezervorul de imagini al Renașterii cuprindea mai multe tradiții foarte vii, aflate pe pragul realizării unei sinteze care se anunța pasionantă : platonismul, hermetismul și kabbala creștină. Aceste tradiții erau altoite la nivelul trăirii pe mai multe tipuri de tehnici, de la care se aștepta o soluție practică, efectivă și efectorie, a unificării : arta memoriei, astrologia, numerologia și magia. Ei bine, direcția de atac împotriva tradițiilor intelectuale menționate mai sus a fost culpabilizarea și demonizarea tehnicilor prin care oamenii Renașterii credeau că pot face efective conținuturile cunoștințelor lor. Toate au fost asimilate cu magia, magia a fost ideologic identificată cu vrăjitoria populară (creștinarea satelor din Occident, să nu uităm, se încheie abia în secolul al XVII-lea), iar vrăjitoria a fost consecvent urmărită în justiție pînă în 1682. Victoria iconoclastă împotriva imaginarului Renașterii a fost deplină. Rezultatul neașteptat al acestei victorii, în secolul al XVII-lea, a fost apariția științei moderne (în esență, aceasta este teza lui I.P. Culianu, argumentată copios și savant în cartea citată, la capitolele VIII, IX și X). Dar, pe de altă parte, victoria de care am vorbit a antrenat o puternică și ireversibilă desacralizare atît a lumii externe (condiție a nașterii științei), cît și a lumii interne a omului. În mod neașteptat, suprimarea unui imaginar aglomerat de viziuni imaginale a condus la invalidarea căii de acces spre imaginalul în care, în fond, se înrădăcina rațiunea persecutării imaginarului renascentist : puritatea credinței religioase. Această cale de acces, omul european pare a fi rătăcit-o din exces de zel.

Gîndire algebrică și geometrie

Dacă aplecarea asupra geniului religios islamic a putut aduce Europei regăsirea deocamdată conceptuală a realității imaginale, inventarea unui nou tip de geometrie pare a trimite speranțele în aceeași direcție. Este vorba despre geometria fractală, pentru prima oară propusă de matematicianul Benoît Mandelbrot în cartea *Obiectele fractale*, apărută în 1975. În ediția a treia, din 1989, Mandelbrot a adăugat un eseu incitant, intitulat „Zbor deasu-

pra limbajelor fractale", în care face următoarele observații : paradigma științifică modernă a fost perfect confirmată de geniul mecanicii cuantice, a cărei neverosimilă putere de predicție a făcut-o universală ; dar tipul de gîndire implicat în funcționarea cuanticii este esențialmente algebric și analitic, adică nonfigural și abstract ; astfel că ceea ce înțelegem prin știință din secolul al XVII-lea începînd a fost de fapt caracterizat printr-o gîndire care a favorizat analiza și algebra împotriva geometriei. Adică, în fond, abstracția împotriva imaginii. Mai mult, Mandelbrot crede că omul se află azi în fața nașterii polemice a unui nou tip de știință, bazată tocmai pe imagine, în contra abstracției nonfigurale. Ideea sa este că nucleul sintezei e dat de nunta gîndirii abstracte cu inteligența simțului vederii. Și anume, noul tip de știință ar putea îmbina performanțele calculatorului, în care Mandelbrot vede un instrument de experimentare directă a lumii, cu facultatea spiritului uman de a înlănțui în mod conștient viziuni, altfel spus, de a gîndi prin intermediul imaginilor (*Les objets fractals*[3], Flammarion, pp. 196-201).

Sunetul acestor afirmații ne este familiar. Nu altfel descria Culianu uzul pe care magii Renașterii îl dădeau artei memoriei. Or, speranțele invocate de Mandelbrot evocă o miză la fel de mare ca și cea implicată în cazul trecerii, după Renaștere, la un alt tip de imaginar. Dacă, așa cum crede Mandelbrot, geometria fractală reprezintă o reacție a imaginii împotriva ascezei iconoclaste a gîndirii algebrice, atunci speranța într-o nouă știință revine în fond la nostalgia privind reintegrarea vechiului tip de imaginar, pe suprimarea căruia, tocmai, știința modernă se edificase. Dacă însă aici, potrivit ierarhiei imagine <–> imaginal, nu este numai setea spiritului de imaginar, atunci poate că ceea ce e implicat în această nouă dispută a imaginilor este de fapt reintegrarea unui subiect cunoscător reconciliat cu propria sa istorie, adică, în fond, cu întregul cuprins al ontologiei sale. Regăsim astfel, la omul european, faptul că imaginalul reapare latent atunci cînd revendicarea nevoii de imaginar este mai nestăvilită.

Aventura cunoașterii

Avem deci următoarea situație antinomică, solidară cu contradicția de la care am plecat inițial : în Islam refuzul imaginii pare

să fi hrănit imaginalul, în timp ce în Europa occidentală suprimarea imaginalului l-a anemiat decisiv. Această antinomie poate fi dezvoltată după următoarea alternativă, dacă admitem că „operatorul" *iconoclasm* se aplică identic, formal vorbind, atît la lumea arabă cît și la cea europeană. Fie consecința suprimării imaginarului (*i.e.*, știința modernă) s-a substituit bastard facultății imaginale, amputînd omul european de o dimensiune esențială a omului integral (simțul viu al religiosului, percepția lumilor alternative etc.), și atunci, în termenii lui Heidegger, știința este o parte decisivă din istoria uitării ființei și, în fond, noi rătăcim în miezul chestiunii privitoare la creșterea nemăsurată a deșertului, pe care îl sporim neîncetat. Caz în care, din punct de vedere ontologic, aventura europeană a cunoașterii a încetat : noi am supraviețuit ca automate morții sufletului viu al culturii noastre. Fie, și aceasta este a doua dezvoltare a antinomiei semnalate mai sus, apariția științei moderne a pregătit de fapt instrumentele și calea de acces spre un alt tip de imaginal, care ar putea fi cartografiat, spre pildă, cu ajutorul imaginației prin care acordăm realitate fizică obiectelor cuantice în spațiul Hilbert ∞ -dimensional. Dacă toate culturile de pînă de acum au fost solidare într-un *mundus imaginalis* comun, atunci provocarea evoluției conceptuale a Europei de după secolul al XVII-lea ar putea fi aceasta : există cel puțin două lumi imaginale. Trăsătura stupefiantă a acestui nou *mundus* nu ar fi pierderea însușirii de a oferi o vecinătate cu numinosul, ci conservarea ei potrivit unei situații mintale care seamănă mai degrabă cu speculațiile lui Borges din *El Aleph* sau cu obsesia anumitor matematicieni pentru a patra dimensiune decît cu căile de acces descrise de teologiile tradiționale (vezi cartea lui Rudolf Rucker *The Fourth Dimension*, 1984, citată cu entuziasm de Culianu în total neconvenționalul sau articol : „Trusa de scule a istoricului celei de-a patra dimensiuni", publicat în *Incognita* I, 2, 1990).

În rezumat, dacă „operatorul" *iconoclasm* se aplică identic, fie noi am pierdut o funcție esențială a vechii lumi (și anume vecinătatea imediată cu raportul de transcendență), fie aceasta a fost radical transformată de faptul că, din întîmplare, prin știința modernă, care e o invenție pur occidentală, *noi am nimerit în altă parte* („descentrarea" culturii noastre datorîndu-se, prin urmare,

faptului că de-abia am început să explorăm, împiedicați de vechile stări mintale, noul *mundus imaginalis* în care ne găsim).

Morfologia culturii

Dar există și posibilitatea ca operatorul *iconoclasm* să nu se aplice identic în cele două cazuri. Caz în care diferențele în operare provin din deosebiri ale conținutului aplicat, astfel că iconoclasmul analitic (sau algebric) ar fi esențial diferit de cel religios. Dar dacă criteriul formal nu este suficient, atunci am avea de-a face cu o funcție culturală majoră (iconoclasmul) lipsită, în sensul lui Sir Richard Owen, de arhetip. Unul din criteriile cele mai fertile ale morfologie culturii ar fi astfel invalidat, ceea ce ar fi de natură să ne stimuleze prudența în privința altor rezultate obținute în mod similar (adică prin analogii, omologii și transferuri funcționale). Dincolo de geniul descrierii, eficacitatea morfologiei culturii s-a bazat pe un anumit realism platonic al metodei transferului funcțional. Prin urmare, dacă îmbrățișăm această posibilitate, atunci va trebui să ne rezumăm, în investigațiile noastre, la un soi de nominalism metodologic, care, practic, ne-ar condamna la solipsism (sau omogenitate) cultural(ă). Culturile ar fi atunci mutual incomensurabile (sau ar exista una singură), iar metodele noastre ar funcționa numai în interiorul domeniului de omogenitate al obiectului. Alt obiect ar pretinde o altă metodă. Nu ar exista parte alicotă comună.

Pe de altă parte, dacă e important nivelul la care acționează voința iconoclastă, atunci faptul că Islamul a vizat imaginea sensibilă în timp ce Reforma și Contrareforma au vizat elaborările de imagini din imaginar ar putea explica diferența notabilă de rezultate (*i.e.*, conservarea imaginalului, în cazul islamic, pierderea lui – în cazul civilizației noastre). Dar dacă este așa, atunci nu se mai poate vorbi de o scară continuă de entități ierarhice, cum ar fi cea care pleacă din imaginea sensibilă și accede la imaginal. Să nu uităm că această ierarhie este continuă numai în măsura în care e solidară cu unitatea dintre sensibil și numinos.

În ce mă privește, cred că există întotdeauna cel puțin un tunel între lumile incompatibile, astfel că, dacă dorim să gîndim că lumea este unitară, atunci suntem constrînși să renunțăm la confortul elegant al incomensurabilității. Că lumea este una înseamnă

acest lucru precis : există o măsură. Prin urmare, trebuie să acceptăm atît solidaritatea dintre sensibil și numinos (firește, conservînd raportul de transcendență), cît și impractibilitatea nominalismului metodologic. Astfel spus (dar la un cu totul alt nivel), morfologia culturii este posibilă.

Jocul de cărți

Desfășurînd acum cărțile care ne-au mai rămas în mînă (din jocul pe care, cu cititorul, îl joc), vedem următoarele : dacă morfologia culturii este posibilă (adică dacă operatorii culturali sunt formali, *i.e.* invarianți la conținut), atunci știința obținută prin castrarea imaginarului renascentist nu este o fundătură și prin ea s-a putut deschide, în principiu, accesul spre un tip de imaginal pe care nu îl avem în comun cu nici o altă cultură tradițională. Însă, de îndată ce am admis această săvîrșire, suntem constrînși să acceptăm cîteva consecințe neașteptate. Întîi de toate, civilizația noastră merge în necunoscut. Mi s-ar putea replica imediat că orice civilizație merge în necunoscut. Este fals. Toate culturile care ne-au precedat mergeau înspre modelul lor intern care, într-un fel sau altul, era dat dinainte. De aici sentimentul de clasicitate, de adăpostire în etern, de atemporalitate statică pe care ni-l lăsau, stîrnindu-ne invidia și rîvna prost plasată de a ne devaloriza în oglindă. Dimpotrivă, civilizația europeană nu este clasică în nici una din manifestările ei : pe de o parte, ea nu a devenit încă o civilizație stagnantă, pentru că nu și-a atins palierul ; pe de altă parte, cultura noastră nu posedă un model intern deja formulat : altfel spus, nu doar că mesajul nu este încă dat, dar ideea de model este asociată de noi cu viitorul și nu cu un *illud tempus*. Pentru noi esența nu mai este o substanță dată în actul creației *in illo tempore*, ci este o relație funcțională pe care o avem cu faptul de a fi în act, aici și acum. Contextul generării este pentru noi contingent ; în schimb contextul validării, el, a devenit pentru noi esențial. Esența nu mai privește originile istorice, ci modul atemporal în care orice creație este în genere posibilă.

În al doilea rînd, ființa europeană a omului este ea însăși radical transformată de exigențele unei experiențe istorice lipsite de precedent. Prin precaritatea substanței sale tradiționale, singura care, pînă acum, era cu adevărat substanțială, omul european este

din ce în ce mai despuiat de atributele umanității integrale de odinioară. Astfel, în termenii lui Nietzsche, el devine tot mai mult *schema* unui om și *prilejul unei punți* de legătură. Nu doresc să implic faptul că, la capătul experienței „risipirii" lumii moderne, așteaptă, dat de-a gata, *der Uebermensch*. Vreau doar să spun că, dacă schimbarea imaginalului este serioasă, atunci și schimbarea subiectului este iminentă (vezi *supra* eseul „Eșecurile aurorei", II, 4). Cît privește convingerile mele personale, eu cred că Dumnezeu iubește civilizația europeană și nu am nici o îndoială că „rătăcirea" lumii moderne nu reprezintă nicidecum anticamera morții, ci este o experiență inițiatică extrem de pasionantă, dezvoltată cu un aparat incomparabil mai bogat, mai deceptiv și mai subtil decît cel instrumentat de senzaționalele romane medievale ale căutării Graalului. Prin urmare, în ce mă privește, eu sunt plin de nădejde privind valoarea timpului pe care îl trăim și, în plus, mă simt părtaș la o aventură (în sens medieval) deopotrivă riscantă și binefăcătoare.

Transfigurările antinomiei

Săvîrșirea la care am ajuns pare extrem de promițătoare și, întrucît măgulește instinctele mele cognitive, mi-ar plăcea să-mi închei eseul cu suspendarea gîndului în acest enunț. Dar nu pot. Dacă clinul de cer pe care l-am scrutat arată într-adevăr așa, nu mai puțin lentila prin care îl văd îl descompune în continuare. În cazul de față, nu pot trece cu vederea faptul că oameni eminenți precum Pierre Duhem, Alistair Cameron Crombie, Amos Funkenstein și mulți alții au susținut că presupozițiile ontologice ale științei moderne sunt nominaliste. Teza cărții *The Nominalist Revolution : 1300-1450*, pe care Culianu nu a mai apucat să o scrie, a fost formulată de el astfel : „Noi suntem produsele intelectuale ale Revoluției nominaliste". Or, dacă e așa, atunci conținutul logic al propoziției la care am ajuns (dacă morfologia e posibilă, atunci știința modernă nu e o fundătură) poate fi formulat astfel : dacă nominalismul metodologic e fals, atunci presupozițiile ontologice ale nominalismului sunt fertile.

Că ceva poate fi în același timp fals și fertil e ciudat, dar nu îngrijorător : James Clerk Maxwell a dedus din modele mecanice false ecuații perfect adevărate și, estetic vorbind, superbe, iar

Nietzsche, sufocat de pozitivismul științific pe care îl detesta pentru că nu i se putea opune, ajunsese să postuleze că adevărul (științific) este principala stavilă în calea creșterii impetuoase a vieții pure și simple. Ceea ce mă frapează pe mine în alunecările sensurilor de pe un clin pe altul al gîndirii este caracterul opac și nesigur al rezultatelor ei. Întrucît gîndirea nu este un algoritm sau o succesiune de reguli de calcul, a gîndi înseamnă în mod evident *a voi* să gîndești. Ceea ce gîndește în actul gîndirii, adică motorul gîndirii, este voința de a descoperi un sens, o înlănțuire, o noimă. Ca să poți gîndi fertil, trebuie să relaxezi noțiunile : să le scufunzi, adică, într-un imaginar multiconex al echivocației ; dar ca să atingi exactitatea, noțiunile trebuie precizate cît mai strîns : altfel, pierzi controlul presupozițiilor și este ca și cum ai vrea să fugi pe gheață. Cît privește procesele gîndirii, fertilitatea și precizia sunt deziderate mutual incompatibile. Cum poate fi ținută gîndirea deopotrivă în frîu și în alergare ? (Răspunsul, după cum sugerează forma întrebării, trebuie dat sub chipul unei *activități fizice* : a călări, a dansa, a juca – sunt acte ale gîndirii.)

Pentru a nu deraia, gîndirea are două mijloace (de fapt, mai multe : dar, pentru cursivitatea argumentării, propun să păstrăm fermecătoarele disocieri binare ale tradiției) : controlul logic și cel experimental. Am să mă refer numai la ultimul, pentru că el are legătură directă, cum vom vedea, cu tema care constituie interogația eseului meu (sensul transformării imaginalului în lumea modernă). E limpede că gîndirea trebuie să aibă un obiect, altfel suntem în reverie (la Kant, *schwärmen* – pierderea în iluzie). În general, unde nu se pune o existență, nu poate fi vorba de un adevăr (cf. Aristotel, *Metaph.*, a, 1, 993b 30). Dar dacă există un obiect, atunci el trebuie obligatoriu apucat. Căci a gîndi înseamnă a te agăța de obiecte. Cum aprehendează știința modernă obiectul, e îndeobște cunoscut : este vorba de așa-numita metodă experimentală. Nu insist. Gîndirea însă își poate experimenta conținuturile și interior. Așa cum noi, trăind în timp, ne experimentăm eternitatea (afirmația îi aparține lui Spinoza), tot astfel și gîndirea, gîndind, își experimentează inevitabil obiectul. Dar cum poate fi împiedicată divagația, adică pierderea prizei directe asupra obiectului, atunci cînd obiectul nu poate fi în mod fizic apucat ? Altfel spus, care e garanția că ai un obiect (și nu o iluzie divagantă) atunci cînd vorbești despre *mundus imaginalis* ?

Știința modernă s-a născut dintr-o retragere a spiritului. Și anume, a existat un moment în cultura noastră cînd nevoia de certitudine nu s-a mai putut mulțumi cu veracitatea divină, în care Descartes văzuse garantul posibilității adevărului. Că e vorba despre un obiect real dat în experiență, și nu despre cai verzi pe pereți – acest fapt a devenit paradigma oricărui criteriu al certitudinii. Ce înseamnă că ceva există cu adevărat ? Potrivit paradigmei enunțate, înseamnă că asertarea lui este dată simultan cu cel puțin o indicație privind posibilitatea de a-l experimenta. Civilizația noastră, care este o consecință a întrupării, este obsedată de prezența sau de inventarea unui trup. (Aceasta este, probabil, originea tehnologiei.) Firește, lumea modernă a rafinat într-un chip senzațional tehnicile de adeverire experimentală a obiectelor care admit o definiție obiectuală (fizică). Pentru toate celelalte a instituit controlul logic : non-contradicția a devenit garantul de realitate al obiectelor care alimentează imaginarul. Această instituire, după opinia mea, a fost frauduloasă. Eu cred că nu poți controla logic *toate* obiectele imaginarului. Ba, mai mult, la majoritatea dintre ele nu avem acces decît pe căi artizanale, meșteșugărești, adică prin iscusințe dobîndite prin contactul „fizic", repetat, cu „materia" gîndirii. Este motivul pentru care Platon lega întotdeauna filozofia de exercițiile sufletești ale purificării minții : și e bine să ne reamintim că aceste exerciții erau deopotrivă religioase și matematice. La noi, după secolul al XVII-lea, protocoalele certitudinii s-au redus la exercitările matematicii. E clar că, astfel, cunoașterea tacită încorporată în celelalte forme de experiență a gîndirii a intrat într-un soi de surghiun, de ilegitimă dar tolerată acceptare. Și, cum libertatea jucăușă și inițiativa poznașă țin de gîndirea *cealaltă* , care a încetat să mai fie luată în serios, ne-am trezit confiscați de o experiență cotidiană din ce în ce mai abstractă și mai antipatic bățoasă (după modelul celei „științifice") și, simultan, de o înstrăinare tot mai agresivă față de sursa *tuturor* reprezentărilor noastre creatoare, care este cunoașterea tacită acumulată de gîndire prin experiența liberă, nedirecționată conștient, a conținuturilor ei interioare.

Cred că trebuie să admitem preeminența tacitului asupra explicitului. Așadar, că există o gîndire asupra unor obiecte interioa-

re, care trăiește atîta timp cît experimentarea ei nu este tradusă formal în reprezentări exterioare. Înainte de a fi experimentare cu obiecte, lumea noastră a fost una a experimentării cu stări interioare. Starea-de-obiect a precedat obiectul. Aceasta este probabil formularea cea mai tranșantă a anteriorității imaginalului în raport cu imaginarul și a precedenței imaginației în raport cu plăsmuirea. E important să înțelegem că acest sistem de precedențe își trage temeiul din posibilitatea existenței unei experimentări interioare.

În mod oarecum neașteptat, găsim că realitatea imaginalului este strîns legată de facultatea de a experimenta obiecte care nu pot fi în mod legitim obiectualizate într-o experiență fizică. Noi, începînd cu secolul al XVII-lea (secolul marii cezuri a imaginarului), ne-am obișnuit numai cu un sens derivat al experienței ideilor, care constă în a identifica ideea cu un obiect exterior și apoi a experimenta obiectul în locul ideii. Metoda experimentală tocmai aceasta este : transpunerea ideilor în obiecte ale experienței sensibile (pierzînd astfel restul care separă cunoașterea tacită de formula ei rețetară) și apoi experimentarea acestora – în numele lor. Două lucruri sunt aici de semnalat : caracterul putativ al experienței/substituirii și pierderea restului care separă orice cunoaștere tacită de formulele ei rețetare. Cu timpul, noi nu am mai avut acces decît la o lume – la acel tip de lume imaginară în care ideile nu mai puteau fi „prinse“ cu adevărat decît dacă erau gîndite ca obiecte, prin intermediul obiectelor. Altfel spus, imaginalul nostru era intercesat în mod grosolan de lumea experienței cotidiene și, inevitabil, se găsea limitat la percepțiile prilejuite de „apucarea“ obiectelor. Vrînd să prindem lumea în mod absolut cert, noi ne-am redus imaginația la experiența imediată, iar noțiunea de experimentabilitate – la experiență prin intermediul obiectelor fizice, și atît. În fond, transformarea imaginalului a avut semnificația păstrării unui raport restrîns al omului cu experiența gîndirii. Este probabil timpul să apreciem că peregrinarea printre obiecte trebuie să înceteze a mai fi unica modalitate de acces spre ideile prin care gîndirea noastră gîndește. Într-un sens, regăsirea imaginalului ține de redescoperirea facultății de a trăi ideile ca idei și nu ca obiecte ale realității fizice. Poarta spre *mundus imaginalis* constă în abandonarea *obiectității* : în imaginal, ideile sunt, ca și imaginile, viziuni concrete asupra lumii ; în plus, ideile sunt cunoscute ca idei și nu ca obiecte. Firește, gîndirea care își expe-

rimentează interioritatea este antrenată într-un soi de exercițiu spiritual, care, la rîndul lui, pretinde existența unei tehnici spirituale. Nu cred că este exagerat să afirm că actul gîndirii în sens deplin este o formă de rugăciune. Probabil că abia prin experiența imaginalului gîndirea va putea asuma simultan cele două sarcini specifice ale istoricității sale : sarcina culturală, întrucît privește lumea obiectelor fizice, și sarcina spirituală, întrucît are în vedere lumea obiectelor care nu pot fi în mod legitim aprehendate dacă sunt considerate ca obiect. Poate că prin redobîndirea unui bun acces la imaginal caracterul centrifug al civilizației noastre, tendința ei de a se auto-expulza și de a sminti centralitatea vor fi în mod salutar balansate de o aplecare spre izvorul profund al reprezentărilor noastre : unde vom găsi, ca mereu, gîndirea care se gîndește pe sine, potrivit ideii lui Heraclit, că sufletului îi este propriu logosul, care se sporește pe el însuși în actul gîndirii. Desigur, aspectul cel mai frapant al ultimelor dezvoltări din știință este tocmai întoarcerea experienței spre lumea obiectelor a căror existență ține deja mai mult de idealitatea gîndirii decît de manualitatea experienței cotidiene. Ar părea că, pentru a putea fi gîndit în noul tip de experiență mentală pe care îl prilejuiește calculatorul, noul obiect al științei trebuie mai întîi să renunțe la obiectitatea sa, adică la preliminariile, pînă acum obligatorii, ale identificării ideii cu mulțimea obiectelor și a experimentului cu manipularea lor. În ce mă privește, sentimentul că am nimerit într-o lume neașteptată și radical nouă, care pretinde o explorare deopotrivă „fizică" și „spirituală", este foarte net. Firește însă că mă pot înșela.

Revenind acum la începutul acestor reflecții, putem trage săvîrșirea că gîndirea este opacă și nesigură atîta timp cît controlul gîndirii asupra conținuturilor ei este șubred. Or, siguranța ține, cum am văzut, de capacitatea gîndirii de a-și experimenta obiectele ideale la fel de real cum sunt experimentate obiectele lumii fizice. Altfel spus, gîndirea trebuie experimentată *qua* gîndire pentru că, realist vorbind, gîndirea *este o lume*, în care trebuie să ne deprindem a trăi la fel de real pe cît trăim și în lumea obiectelor fizice. Dacă există un deficit al omului modern față de alte specii culturale, acesta este aici : în noțiunea recesivă, împuținată, abstractă pe care o are despre lumea ideilor, în care vede un epifenomen al lumii populate în trupuri vizibile. Dacă ne pătrundem de

realitatea faptului că lumea gîndirii este *o lume*, atunci gîndul că putem liniștiți experimenta în ea în mod obiectiv ni se va părea mult mai ușor accesibil. Altfel spus, pentru ca lumea științei moderne să nu se dovedească o fundătură, ar trebui ca realismul platonic să fie adevărat. Această propoziție mai poate fi exprimată și astfel : pentru ca nominalismul metodologic să fie fertil (*i.e.*, știința modernă), trebuie ca presupozițiile ontologice nominaliste să fie false. Or, acest enunț este exact simetricul răsturnat al aserțiunii prin care am reformulat existența a cel puțin două lumi imaginale. În acest mod am intrat într-o discuție amețitor ramificată, în care evaluarea raportului dintre univocitatea ființei la Duns Scot și echivocația ei la Toma d'Aquino devine inevitabilă. Provizoriu, să reținem că nu vom putea avansa în chestiunea imaginalului fără a ne raporta cît se poate de radical la cearta universaliilor, care este, fără dubiu, miezul tare al civilizației noastre. În fond ce înseamnă, pentru o inteligență universală, să aibă un trup ?

CUPRINS

Mulțumiri 5
Cuvînt înainte de Virgil Ierunca 7

I

1. Despre bășcălie 13
2. Arta și echivocul compromisului 17
3. Între *erratum* și *syllabus* 21
4. Oamenii de știință și bîrfa 26
5. Metohuri, mitocani și autentici 30
6. Principiul elitei 34
7. Elogiul marginalității 39
8. *Otium cum dignitate* 45
9. Un argument transcendental și o apărare 48

II

1. Viața inimitabilă 55
2. Metamorfozele lui Iphis 59
3. Arthur C. Clarke și schimbarea subiectului 63
4. Eșecurile aurorei 68
5. Epilog la schimbarea subiectului 73
6. Atrocitate și grandoare 78

III

1. Poporul meu și cu mine 83
2. Lapsul și colapsul esenței 87
3. Dilema opțiunii prealabile 91
4. Vulgata bunului român 96
5. Despre țăran 101
6. Muțenia, letargia și bezna 106
7. Sărutul dat călăului 111
8. Decizia originară 115
9. Faptele exemplare 119
10. Seriile temporale și istoria 124
11. Un relict spiritual arhaic 130
12. Durata lungă și alegerile 134

13. Aporiile apartenenței 140
14. Patriotism sau naționalism ?.......................... 145
15. Istorie contemporană 152
16. Degetul luminos al lui Maiorescu 158
17. Între atentate 164
18. Urletul 168
19. Librăria franceză și succesul cenzurii 174
20. Adulatorii Statului 180
21. Complexul posterității dejucate 186
22. Beoțienii români 192
23. Etica indignării 199
24. Sinuciderea lui Ahile 205

IV

1. Ce este „poporul“ ? 213
2. Imaginea identității 220
3. Probe, încercări și ispite 227
4. Experiența identității 232
5. Datele problemei 238
6. Somația timpului nostru 243
7. Valoarea națională a prezentului 249
8. Patriotism și politică 255
9. Demnitatea națională 262
10. De ce capitalismul ? 268
11. Adevărul și arhetipul 274
12. Epidemia de idei primite 280
13. Istoricii și capitalismul 287
14. Virtuțile epistemologice ale capitalismului 293
15. Pot fi traduse sistemele politice ? 299
16. Dreapta sau stînga ? 304
17. Adevărul manifest și teoria conspirației universale 310
18. Mîna și nasul 316
19. Despre motivele care trebuie să ne facă modești 321
20. Servitutea și libertatea 327
21. Despre intenția oblică 331
22. Utopiile splendorii 337
23. Creștinismul și știința 343
24. Fractali, omotetii și religii 350
25. Renașterea și imaginalul 356

Epilog

65. Lumea modernă 365

Editor: VALENTIN NICOLAU
Redactor: DAN PETRESCU
Tehnoredactor: DAN RĂDULESCU
Apărut 1995, București
Coli tipar: 24. Format: 16/54 x 84
Timbrul literar se varsă în contul ASPRO
nr. 45.10.80.12.108, BCR - sector 1 București

Tipărit la
Editura și Atelierele Tipografice
METROPOL

COLECȚIA TOTEM

